علامہ عبید اللہ رحمانی مبارکپوری رحمہ اللہ کے علمی وفقہی فتاویٰ وتحریروں کا مجموعہ

جمع وترتیب:

فواز عبد العزیز عبید اللہ مبارکپوری

اہتمام وتقدیم

اصغر علی امام مہدی سلفی

تقریظ

ابو الحسن مبشر احمد ربانی

دار الابلاغ
DARULIBLAGH

فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری رحمہ اللہ

کتاب وسنّت کی اشاعت کا مثالی ادارہ

فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری رحمہ اللہ جلد دوم

جمع وترتیب: .... فواز عبدالعزیز عبیداللہ مُبارکپوری

اہتمام وتقدیم .... اصغر علی امام مہدی سلفی

تقریظ .... ابوالحسن مُبشّر احمد ربّانی

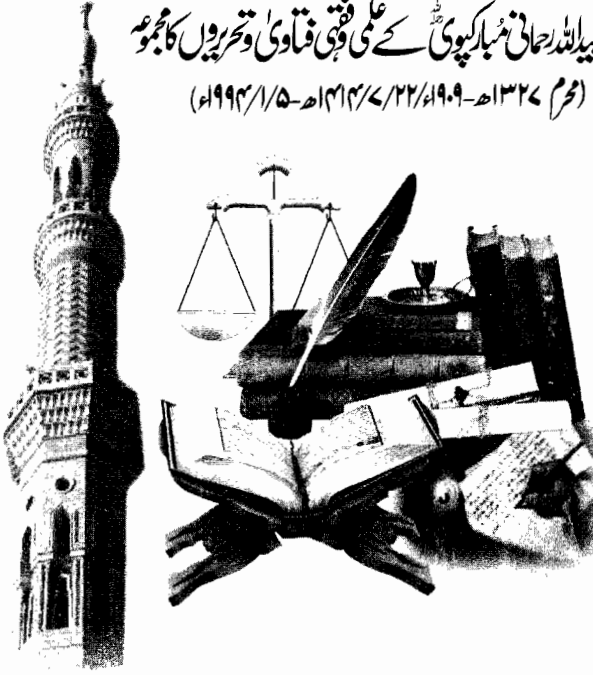
اشاعتِ اوّل .... اکتوبر 2014ء

پاکستان میں ہماری کتب مندرجہ ذیل اداروں سے مل سکتی ہیں

- لاہور دارالاندلس 37230549 ۔ دارالسلام شوروم 37232400 ۔ مکتبہ قدوسیہ 37230585 ۔ مکتبہ سلفیہ 37237184 ۔ کتاب سرائے 37320318 ۔ اسلامی اکیڈمی 37357587 ۔ نعمانی کتب خانہ 37321865 ۔ مکتبہ رحمانیہ 37224228 ۔ مکتبہ دارالھدیٰ 37639557 ۔ البلاغ 35717842 ۔ البلاغ (جیل روڈ 042-35717842 گلبرگ 042-35717842 ماڈل ٹاؤن 042-35942233)
- راولپنڈی تجلیات طیبہ کشمیری بازار ۔5535168 ۔ دارالفکر اسلامی 0321-5216287 ۔ مکتبہ عائشہ 051-5551014, 0321-5075075 ۔
- اسلام آباد المسعود اسلامک بکس 2261356 ۔ البلاغ 2281420 ۔ دارالسلام شوروم 0321-5370378 ۔ الھدیٰ انٹرنیشنل 051-4434615, 0321-8014008 ۔
- کراچی فضلی سنز 32212991 ۔ مکتبہ دارالقرآن، 021-32211998 علمی کتب خانہ اردو بازار 32628939 ۔
- فیصل آباد مکتبہ اسلامیہ بیرون امین پور بازار، 631204 ۔ مکتبہ اہلحدیث امین پور بازار 0300-6628021,041-2629292
- پشاور معراج کتب خانہ 214720 ۔ • حیدر آباد ۔ مکتبہ دعوت السلفیہ 0333-2607264 • واہ کینٹ: البلاغ 051-4541148
- سیالکوٹ مکتبہ رحمانیہ، ناصر روڈ سیالکوٹ 052-4591911 مکتبہ الاذان 0332-8787866

دارالابلاغ پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز
رحمٰن مارکیٹ، غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
0300-4453358, 042-37361428

ضروری نوٹ: اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور انسانی بساط وطاقت کے مطابق ہم نے اس کتاب کی کمپوزنگ، پروف ریڈنگ خاص طور پر عربی عبارات میں تصحیح اغلاط میں پوری طرح احتیاط کی ہے۔ لیکن پھر بھی بشری تقاضے کے تحت اگر کوئی غلطی رہ گئی ہو تو ازراہِ کرم مطلع فرمائیں۔ آئندہ ایڈیشن میں اس کا ازالہ کر دیا جائے گا۔ ان شاءاللہ (ادارہ)

جلد دوم
فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری رحمہ اللہ
علامہ عبید اللہ رحمانی مبارکپوری کے علمی وفقہی فتاویٰ وتحریروں کا مجموعہ
(محرم ۱۳۲۷ھ-۱۹۰۹ء/۲۲/۷/۱۴۱۴ھ-۵/۱/۱۹۹۴ء)
جمع وترتیب:
فواز عبد العزیز عبید اللہ مبارکپوری
اہتمام وتقدیم
اصغر علی امام مہدی سلفی
تقریظ
ابو الحسن مبشر احمد ربانی
DARULIBLAGH
دار الابلاغ پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز لاہور پاکستان
042-37361428-0300-4453358

بسم اللہ
الرحمٰن
الرحیم

فہرست مضامین

کتاب الزکاۃ

۱ زیورات اور مال کی زکاۃ کو یکجا کاروبار میں شامل رکھنا اور کھاتہ بنا کر حسب ضرورت خرچ کرنا درست ہے؟ ۳۵

۲ سونے اور چاندی کا نصاب ۳۵

۳ زیور کی زکاۃ ہر سال فرض ہے یا فقط ایک مرتبہ؟ نیز زیورات کہ جن میں ملاوٹ ہوتی ہے خالص کے حکم میں کب سمجھا جائے گا؟ ۳۵

۴ تجارتی مال کی زکاۃ کے لیے خرید کی قیمت سے نصاب کا اعتبار کیا جائے گا؟ یا اس کی موجودہ قیمت سے؟ ۳۶

۵ شادی کے موقع پر دیا جانے والے زیور کی زکاۃ کس کے ذمہ ہوگی؟ ۳۷

۶ گائے افزائش نسل کی غرض سے بقدر نصاب موجود ہیں، کیا ان میں زکاۃ ہوگی؟ ۳۷

۷ گائے کی زکاۃ میں جتنے عدد نکل رہے ہیں، اگر ان کی مناسب قیمت دے دی جائے اور ان کو اپنے ہی گلہ میں رکھا جائے تو جائز ہوگا؟ اسی طرح اگر غلہ کی قیمت ادا کر دی جائے؟ ۳۸

۸ عُشر کے احکام و مسائل (مولانا عبدالرؤف جھنڈانگری) ۴۰

۱۰ نصاب زکاۃ مقرر ہے، کمی یا بیشی کا اختیار نہیں ہے ۴۶

۱۰ زمین کی تمام پیداوار میں عشر کا حکم ہے۔ ۴۷

۱۱ خراجی زمین میں عشر لازم ہے یا نہیں؟ ہندوستان میں زمین کی مال گزاری سرکار کو دی جاتی ہے، اس کی پیداوار کا عشر دیا جائے گا؟ فتاویٰ نذیریہ: ۱/۴۹۳ پر یہی سوال درج ہے۔ حضرت میاں صاحب کے فتویٰ پر عمل کیا جائے یا حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری صاحب کے فتویٰ پر؟ ۴۸

۱۲ بٹائی پر کاشت کرنے والوں پر عشر ہے یا نہیں؟ ۴۸

۱۳ پیداوار اس قدر کم ہے کہ اس سے سالانہ خرچ نہیں نکلتا، ایسی حالت میں عشر ادا کیا جائے گا یا نہیں؟ ۴۸

۱۴ ایک فصل کی چند قسموں کو ایک ہی شمار کر کے عشر لیا جائے گا، یا الگ الگ جب نصاب کو پہنچیں گی تب.....؟ ۴۹

۱۵ فصل ربیع کی پیداوار جیسے گیہوں جو وغیرہ ملا کر عشر ادا کیا جائے گا یا الگ الگ؟ ۴۹

16 کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جو گیہوں ایک جنس کے ہیں لیکن ان کے مجموعہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا؟ ۴۹

17 دو قسم کا دھان ایک ساتھ بویا جاتا ہے لیکن کاٹنے میں پانچ مہینہ کا فرق ہوتا ہے، دونوں قسموں کا عشر ایک ہی ساتھ ادا کیا جائے گا؟ ۵۳

18 حق حکومت اور لگان وغیرہ سالانہ صرفہ جو زید کا ہوتا ہے وہ پیداوار کے دسویں حصہ سے کم نہیں بلکہ زیادہ ہے، البتہ فصل بارش یا تالاب سے آب پاشی پر ہو جاتی ہے ایسی صورت میں زید پر عشر یا نصف عشر یا کچھ نہیں ہے؟ ۵۴

19 بعض جگہ مسلمان عشر فی من ایک سیر کے حساب سے نکالتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ حکومت ہم سے اس کا ٹیکس لیتی ہے اگر حدیث میں مذکور مقدار عشر دیں تو ہمارا گزارا مشکل ہو جائے گا؟ ۵۴

20 زید کو ۲۰۵۰ من اصل راس المال سے ۵۰ من غلہ بیج مزدوری و دیگر مصارف کھیتی پر لگانا پڑتا ہے ۲۰۰۰ من غلہ کا عشر ادا کیا جائے یا ۲۰۵۰ من غلہ کا؟ ۵۵

21 زمین کی لگان اور ٹیکس کے سلسلہ میں جتنی رقم سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اسے پیداوار میں سے غلہ کو مجرا کر کے عشر یا نصف عشر دیا جائے یا مجرا کیے بغیر؟ ۵۵

22 جنس تیار ہونے سے پہلے مہاجن سے نرخ اور وقت مقرر کر کے روپیہ لے لینا اور غلہ پیدا ہونے کے بعد مہاجن کے ہاتھ بیچے ہوئے غلہ کو دینے کے بعد عشر دے یا کل غلہ میں سے پہلے عشر یا نصف عشر ادا کرے؟ ۵۵

23 گنے اور پونڈے میں زکاۃ فرض ہے یا نہیں؟ کچھ گنے کو خضروات میں داخل مانتے ہیں، اگر گنے میں غلہ جات کی طرح زکاۃ فرض ہے تو "لیس فی الخضرات صدقة" کی توجیہ اور صحیح مطلب کیا ہے؟ ۵۶

24 گنا کبھی شوگر فیکٹریوں کو فروخت کیا جاتا ہے اور کبھی خود ہی راب اور شکر تیار کیا جاتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں کیوں کر زکاۃ نکالی جائے گی اور اس کا نصاب کیا ہوگا؟ ۵۶

25 گنے کئی قسم کے ہوتے ہیں، سب کو ایک ہی شمار کیا جائے گا یا علیحدہ علیحدہ؟ ۵۶

26 مانعین عشر مانعین زکاۃ ہیں یا نہیں؟ ۵۸

27 عشر نہ دینے والے کے یہاں کھانا پینا درست ہے؟ ۵۸

28 کیا زکاۃ پیشگی ادا کی جاسکتی ہے؟ ۵۸

29 دولاریاں بار برداری کے لیے ہیں۔ اس کی زکاۃ دینی ہوگی؟ ۵۹

30 لاری اور بس کا کام کرنے والوں نے مل کر ایک کمپنی قائم کی ...... سوال یہ ہے کہ شرکت کا یہ معاملہ درست ہے؟ اگر درست ہے تو اس قسم کے سرمایہ پر بھی جو پہلے لاریوں کی شکل میں تھا اور اب نقدی کی صورت میں سمجھ لیا گیا ہے، زکاۃ ہوگی، یا فقط اس کی آمدنی پر؟ ۵۹

۳۱ مکانات اور دکانیں خرید کر کرایہ پر دے دیں، حاصل ہونے والی آمدنی سے جائیداد خرید لیتا ہے، اس طرح نصاب کے برابر سال نہیں گزر پاتا، کیا کرایہ کے ان مکانات اور دکانوں کی مالیت پر زکاۃ ہوگی یا ان کے کرایہ پر......؟ ۶۰

۳۲ جائیداد سے حاصل ہونے والے کرایہ پر زکاۃ ہے یا نہیں؟ ۶۰

۳۳ پراویڈنٹ فنڈ میں زکاۃ کا مسئلہ، امانت ودیعت میں زکاۃ کا مسئلہ ۶۱

۳۴ فنڈ کا ہاف حصہ جو اسکول کی انتظامیہ کی طرف سے...... .... ۶۳

۳۵ بینک میں جمع شدہ رقم پر کب زکاۃ فرض ہوگی۔ ۶۳

۳۶ زکاۃ میں اظہار واخفاء کا مسئلہ، صدقات نافلہ میں اخفاء واظہار کب بہتر ہوگا؟ ۶۴

۳۷ سادات اور اہل بیت زکاۃ کا مصرف ہیں یا نہیں؟ ۶۶

۳۸ تعلیم یافتہ توانا تندرست برسر روزگار پریشان حال شخص کے لیے زکاۃ لینا جائز ہے یا نہیں؟ ۶۶

۳۹ زکاۃ کی رقم لڑکی کو دینا ۶۷

۴۰ قرض حسنہ میں زکاۃ ہے یا نہیں؟ ۶۷

۴۱ نفلی صدقات وخیرات اور فریضہ عشر وزکاۃ اور چرم قربانی کا حکم ۶۷

۴۲ مسجد یا مدرسہ میں کسی کو رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلائی جائے اور تنخواہ گاؤں کے لوگ اپنے عشر وزکاۃ سے دیں؟ ۶۷

۴۳ دینی علوم کے ساتھ عصری علوم سیکھنے والے طالب علم پر عشر وزکاۃ خرچ کرنا درست ہے یا نہیں؟ اور ایسے طالب علم کو جو مدرسہ میں فارسی اسباق کا پابند ہے اور ایک انگریزی اسکول میں زیر تعلیم ہے یا مدرسہ میں اس کا قیام طعام درست ہے؟ ۶۸

۴۴ مال زکاۃ سے کتابیں خرید کر مسجد پر وقف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بعض علماء جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "للفقراء" میں لام برائے انتفاع ہے اور "فی سبیل اللہ" میں داخل ہے اور بعض منع کرتے ہیں ان کے نزدیک تملیک شرط ہے؟ ... ۷۰

۴۵ مسجد یا مدرسہ میں کسی کو رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلائی جائے اور ان مدرسین کی تنخواہ گاؤں کے لوگ اپنے عشر اور زکاۃ سے دیں؟ ۷۱

۴۶ انجمن کی بقا اور تبلیغی ودینی خدمات کے لیے ایک فنڈ بنایا گیا ہے جس میں لوگوں نے دس ہزار کی رقم زکاۃ سے دی ہے، کیا یہ زکاۃ کا صحیح مصرف ہے؟ ۷۵

۴۷ اگر ہم بیت المال قائم کریں اور اس میں زکاۃ فطر، قربانی کی کھال کا پیسہ جمع کر کے اس سے کتاب وغیرہ منگائیں تو کیا ہم اہل نصاب اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں؟ ۷۶

۴۸ عشر وزکاۃ وصدقہ فطر اور چرم قربانی سے عصری تعلیم کے اسکول وکالج اور مدارس ومکاتب کے مصارف برداشت کرنے کا حکم ۷۷

مال زکاۃ کو مسجد کے کاموں میں خرچ کرنے کا حکم ۷۷
مسجد کے جاجم ودری چٹائی اور اس کی مرمت وصفائی میں عشر یا زکاۃ لگانے کا حکم ۷۸
اپنے غیر مسلم ملازمین کی ضرورت پڑنے پر عشر وزکاۃ سے مدد کرنے کا حکم ۷۸
مدعشر سے اپنے ملازم کا قرض خاموشی سے ادا کرنے کا حکم ۷۸
بنگال میں پیروں کی یہ عادت ہے کہ صدقہ فطر وقیمت چرم قربانی کو تین حصوں میں تقسیم کرکے ایک حصہ خود لیتے ہیں! دوسرا امام مسجد کو! اور تیسرا مدرسہ وغیرہ میں! کیا یہ تقسیم درست ہے؟ ۷۹
ابوداؤد کتاب الزکاۃ میں صدقۃ ابوطلحہ صحابی کا اپنے اقرباء ''ارض اریحا'' یا ''بیرحا'' کا مذکور ہے، اس میں حضرت ابوطلحہ اورابی بن کعب رضی اللہ عنہم کا نسب نامہ ذکر کیا ہے، اس پر صاحب عون المعبود نے مسامحہ کا دعویٰ کیا ہے۔ صاحب بذل المجہود نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے.....؟ ۷۹
زکاۃ کے مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا صحیح مفہوم ۸۲
صدقہ فطر غیر مسلم کو نہیں دینا چاہیے ۸۳
زکاۃ کے مصارف میں ایک مصرف ''مولفۃ القلوب'' بھی ہے ۸۳
''تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقراء هم'' کی تشریح ۸۳
وصول شدہ چندہ سے کمیشن کا مسئلہ ۸۳
کئی سال کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ کا مسئلہ ۸۴
مکان یا مکان سے ملنے والے کرایہ پر کب زکاۃ فرض ہوگی؟ ۸۶
گنے اور زمین کی دیگر پیداوار میں عشر کا مسئلہ ۸۷

کتاب الصیام

رمضان المبارک کے فضائل واحکام ۹۶
ایام تشریق میں روزہ رکھنا منع ہے۔ ایام بیض اور محرم کی ۹ اور ۱۰ تاریخ کے درمیان کوئی تخالف نہیں ہے ۱۲۷
شش عیدے روزے آدمی پورے شوال میں رکھ سکتا ہے لیکن بہتر...... .... ۱۲۷
عوام کا یہ خیال غلط ہے...... .... ۱۲۷
نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے کا حکم ۱۲۷
مقام رؤیت ہلال کے مشرق میں رؤیت کا حکم! ۱۲۷

٧ رؤیت ہلال بذریعہ ریڈیو معتبر ہوگی؟ ١٢٨
٨ مسئلہ رؤیت ہلال کے متعلق اہل حدیث علماء کا کیا خیال ہے؟ ١٢٩
٩ اختلاف مطالع (عبد السلام مبارکپوری) ١٣١
١٠ رؤیت ہلال میں ایسے مسلمان مرد اور عورت کی شہادت معتبر ہوگی جو فاسق نہ ہو ١٣٤
١١ مقام رؤیت کے سوا دوسرے مقامات میں اس رؤیت کے اعتبار کے لیے دو شرطوں کا تحقق ضروری ہے ١٣٤
١٢ مقام رؤیت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب شرعی قاعدے کے مطابق ملے ١٣٤
١٣ ریڈیو کی خبر نہ مطلقاً مقبول ہے نہ مطلقاً مردود ١٣٤
١٤ جنتری یا کیلنڈر پر اعتماد کر کے روزہ رکھنا یا عید منانا غلط ہے ١٣٥
١٥ تراویح آٹھ رکعت اور وتر تین رکعت بسلام واحد یا بسلامین کل ١١ رکعت پڑھی جا سکتی ہے ١٣٥
١٦ رؤیت کی خبر آٹھ نو بجے اور بعض کو دو بجے ملی۔ سب نے روزہ کی نیت کر لی؟ اور فرض روزہ کیلئے نیت کب کی جائے؟ ١٣٥
١٧ مولانا محمد امین اثری صاحب کی کتاب ''روزہ'' اور اس کے بعض مباحث پر نظر ١٣٦
١٨ بلا دخول کے انزال ہو جائے روزہ ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ قضا لازم ہوگی یا کفارہ؟ ١٣٩
١٩ بڑھاپا یا سخت بیماری میں روزہ رکھنے کا حکم ١٣٩
٢٠ میت کے فوت شدہ روزہ کا کیا حکم ہے؟ (احمد اللہ پرتاب گڈھی) ١٤٠
٢١ زینب سخت بیماری اور حالت بیہوشی میں انتقال کر گئی۔ فوت شدہ روزوں اور نمازوں کا کیا حکم ہے؟ ١٤٠
٢٢ میت کا فوت شدہ روزہ کون کون رکھ سکتے ہیں؟ اکیلا ایک شخص، یا کئی ایک؟ فوراً یا بعد میں بھی رکھ سکتے ہیں؟ ١٤١
٢٣ مریض دو قسم کے ہوتے ہیں ١٤٢
٢٤ ہندہ عرصہ سے مرض دق میں مبتلا رہ کر فوت ہوگئی۔ فوت شدہ روزوں کو اولیاء کے لیے رکھنا ضروری ہے یا فدیہ دینا؟ ... ١٤٢
٢٥ حالت سفر میں روزہ کیوں نہیں رکھنا چاہیے جب کہ موجودہ زمانہ میں سفر بالکل آسان ہے؟ ١٤٣
٢٦ نابالغ کے پیچھے تراویح کی نماز پڑھنا جائز ہے؟ ١٤٤
٢٧ رمضان میں کچھ لوگ اول شب میں تراویح ادا کر لیتے ہیں، پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد اور وتر پڑھتے ہیں بعض لوگ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں: ١٤٤
(ا) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تین دن تراویح پڑھائی تھیں، اس کے ساتھ ہی وتر بھی پڑھ لی تھی۔
(ب) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جب سوال کیا گیا، تو یہی جواب تھا کہ رمضان یا غیر رمضان میں ......

(ج) جب تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں، تو پھر اول شب میں پڑھنے کے بعد آخر شب دوبارہ پڑھنا گویا ایک ہی نماز کو دوبار پڑھنا ہوا، اور حدیث میں ہے: لا تصلوا صلاة فی یومین؟ کیا یہ اعتراضات درست ہیں؟

۲۸ تراویح با جماعت پڑھ کر وتر اس لیے چھوڑ دے کہ تہجد کے ساتھ پڑھا جائے گا؟ کیا نبی ﷺ ایسا کرتے تھے؟ ۱۴۹

۲۹ ''ترویحہ'' کا مفہوم، اس سے متعلق حنفی نقطہ نظر اور اس کی شرعی حیثیت ۱۵۰

۳۰ تراویح میں شبینہ کا حکم! ۱۵۱

۳۱ مخصوص حالات ۸ رکعت مسنون تراویح کی نیت اور بقیہ مطلق نفل کی نیت سے اور انہیں جیسے وتر پڑھنے میں حرج نہیں ۱۵۳

۳۲ کوئی اہل حدیث حافظ بیس رکعات پڑھائے اور بیس میں آٹھ کو سنت اور بقیہ کو نوافل خیال کرے، کیا یہ درست ہے؟ . ۱۵۴

۳۳ تراویح پڑھانے پر اجرت لینے کا حکم، اور جو اجرت لے گا اس کو ثواب ملے گا یا نہیں؟ ۱۵۶

۳۴ حافظ قرآن امام تراویح کے پیچھے کوئی قرآن لے کر سنے، اور بھولنے بھٹکنے پر لقمہ دینا جائز ہے؟ ۱۵۷

۳۵ احادیث صحیحہ سے آٹھ ہی رکعت ثابت ہے ۱۵۷

۳۶ رسول اللہ ﷺ یا صحابہ سے تراویح میں کتنے ختم قرآن ثابت ہیں؟ ۱۵۷

۳۷ کیا رمضان میں ایک ختم کرنا سنت ہے؟ ۱۵۸

۳۸ رمضان کی ستائیسویں شب میں شیرینی کھلانا کیسا ہے؟ ۱۵۸

۳۹ رؤیت ہلال (عبدالمعید بنارسی) ۱۵۹

۴۰ کیا رؤیت ہلال کے بابت ریڈیو کی خبر پر اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ ۱۶۸

کتاب الحج

۱ کیا عورت کے لیے محرم کا ہونا شرط ہے؟ ۱۷۰

۲ اگر عورت بغیر محرم کے حج کر آئی۔ کیا فرضیت حج ساقط ہو جائے گی؟ ۱۷۰

۳ ایک شخص پر کچھ قرض جو تجارت کے لین دین کے سلسلہ میں ہے، اور سرمایہ اس قدر ہے کہ وہ ادائیگی کے بعد حج بخوبی کر سکتا ہے؟ ۱۷۱

۴ ایک شخص نے گزشتہ سال حج افراد کیا لیکن کسی وجہ سے قربانی نہ کر سکا؟ ۱۷۱

۵ حدیث وفد عبدالقیس پر بحث اور حج کس سن میں فرض ہوا؟ ۱۷۲

۶ احرام ''جدہ'' سے باندھا جائے؟ ۱۷۳

۷ حج بدل کے لیے جانے والا فرد حج سے پہلے انتقال کر جائے تو حج کون کرے؟ ۱۷۴

۸ حج بدل ادا کرنے کے لیے وارث کا ہونا ضروری نہیں ہے (نذیر احمد رحمانی) ۱۷۵

۹ پیش لفظ بر ''حج مسنون'' از مولانا مختار احمد ندوی ۱۷۷

۱۰ بار بار حج کرنا ۱۸۰

کتاب النکاح

۱ دولہا اور دلہن کے لیے مسنون دعا کیا ہے؟ اور دولہا کا نکاح کے بعد حاضرین کی قدم بوسی کرنا کیسا ہے؟ ۱۸۱

حضرت یوسف کا عزیز مصر کی بیوی سے، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا بلقیس سے نکاح کرنا ثابت نہیں ہے؟ ۱۸۱

۲ دین میں مہر کی کوئی تعداد شرعاً مقرر ہے یا نہیں؟ ۱۸۳

۳ عورت کے مرجانے پر شوہر مہر کس کو ادا کرے؟ ۱۸۴

۴ کیا بیوی، شوہر سے یکمشت مہر لے سکتی ہے؟ (عبدالسلام مبارکپوری) ۱۸۴

۵ کیا لڑکی کا ولی شادی کی تقریبات انجام دینے کے لیے مہر پیشگی لے سکتا ہے یا نہیں؟ (عبدالسلام مبارکپوری) ۱۸۵

۶ زید اپنی بیوی کا مہر ادا کر چکا ہے، انتقال سے بیشتر ایک تحریر لکھا کہ میں نے اپنی زوجہ کا مہر آج کی تاریخ آٹھ ہزار جس کا نصف چار ہزار سکہ رائج الوقت مقرر کیا ہے، اگر ادا نہ کرسکوں تو اپنی جائیداد مالیتی آٹھ ہزار کی رجسٹری کرا دوں گا......؟ ۱۸۶

۷ نکاح میں خطبہ مروّجہ کے مسنون ہونے کی کوئی صریح دلیل ہے یا نہیں؟ مشکاۃ میں "والتشهد في الحاجة" میں نکاح کی تصریح نہیں ہے؟ نیز "ويقرأ ثلاث آيات" کہنے کے بعد چار آیتیں کیوں ذکر کی گئی ہیں؟ ۱۸۶

۸ حدیث "النكاح من سنتي" الخ کی تلاش ہے، حافظ نے فتح میں لکھا ہے: "وقد تقدم في الباب الأول الاشارة إلى حديث عائشة" الخ مگر باب اول میں مشار الیہ حدیث نہیں ہے، اس عبارت کا مطلب کیا ہے؟ مفصل تحریر فرمائیں۔ (ابوالقاسم سیف بنارسی) ۱۸۷

۹ حضرت مولانا محمد امین اثری کا رسالہ ''خطبہ نکاح اور اس کے مقاصد'' پر ایک اصلاحی نظر ۱۸۹

۱۰ زید خطبہ نکاح کھڑے ہو کر دیتا ہے اور ایجاب وقبول بیٹھ کر، یہ طریقہ شرعاً کیسا ہے؟ ۱۹۳

۱۱ کیا نکاح خواں کسی اجرت کا مستحق ہے؟ ۱۹۳

۱۲ گونگا ایجاب وقبول کس طرح کرے گا؟ ۱۹۴

۱۳ کیا کوئی ولی اپنے نابالغ لڑکا اور لڑکی کا نکاح کرسکتا ہے یا نہیں؟ "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" کے تحت وہ انصاف کررہے ہیں یا نہیں؟ ۱۹۴

۱۴ نابالغ بچہ کا نکاح ولی کرسکتا ہے یا نہیں؟ ۱۹۵
۱۵ زید نے اپنی بیٹی کا نکاح حقیقی بھتیجے کو چھوڑ کر بیوی کے بھتیجے سے کردیا، کیا قرآن وحدیث میں اس کی اجازت ہے؟..... ۱۹۵
۱۶ بچوں کے رشتے طے کرتے وقت غیر متبع سنت رشتہ داروں کو دی جائے، یا متبع سنت غیر رشتہ دار کو؟ نیز قرآنی آیات کا کیا مفہوم ہے جن میں صلہ رحمی کا حکم اور قطع کی ممانعت ہے؟ ۱۹۶
۱۷ امام بخاری کے اسباب جواز نکاح صغائر کے مستدلات کا جائزہ۔ (عبدالسلام مبارکپوری) ۱۹۷
۱۸ ایک لڑکی کا نکاح ۱۹۷۱ میں حسب ذیل شرائط پر ہوا......سوال یہ ہے کہ ۲۰۰
(۱) لڑکی کی نابالغی میں جو شرائط باپ اور چچا نے منظور کی ہیں ان کا پورا لڑکے کے لیے لازم ہے؟
(۲) ان کو پورا نہ کرنے سے لڑکی کو فسخ کا حق حاصل ہوا یا نہیں؟ اور باپ نے نکاح فسخ کرا کر جو دوسری جگہ نکاح کیا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں؟
۱۹ زید اور ہندہ کا نکاح ان کے ولیوں نے نابالغی میں کردیا۔ خلوت سے پہلے ہندہ نے خلع کرالیا، اب دونوں راضی ہیں، رجعت کافی ہوگی یا نکاح جدید کی ضرورت ہے؟ ۲۰۲
۲۰ خالدہ کے ولی نکاح اس کے سوتیلے بھائی ہوں گے، یا نانا نانی جن کے یہاں خالدہ کی پرورش ہورہی ہے؟ ۲۰۳
۲۱ ہندہ حمل سے تھی کہ شوہر نے اس کو طلاق دے دی۔ مہر اور نان ونفقہ بھی نہیں دیا، بلکہ صاف انکار کردیا کہ نوزائیدہ میری بچی نہیں ہے، پرورش نانا نے کی، کیا نانا اپنی نواسی کا نکاح شرعاً کرسکتا ہے؟ ۲۰۴
۲۲ ماں نے اپنی نابالغہ لڑکی کا نکاح اپنی مرضی سے کردیا۔ بلوغت کے بعد لڑکی نکاح سے ناراض ہے اور اب سسرال جانے کے لیے بالکل تیار نہیں۔ شوہر بھی طلاق دینے کے لیے راضی نہیں۔ کیا لڑکی خود بغیر قاضی کے نکاح فسخ کراسکتی ہے؟ فسخ میں قاضی کی اجازت کی ضرورت ہے یا نہیں؟ ۲۰۵
۲۳ لڑکی کا باپ افریقہ میں ہے، باپ کی توکیل کے بغیر لڑکی کا نانا اس کا نکاح کرسکتا ہے یا نہیں؟ ۲۰۶
۲۴ باپ سے خط وکتابت کرنے پر جواب گول مول آنا! ۲۰۶
۲۵ بھائی نے اپنی نابالغہ بہن کا نکاح کسی سے کردیا۔ بالغ ہونے پر اس نے بذریعہ وکیل فسخ نکاح کی نوٹس دی، کیا ایسی صورت میں اس کا نکاح فسخ ہوگیا؟ ۲۰۷
۲۶ کیا غیر حقیقی چچیری بھتیجی سے نکاح جائز ہے یا نہیں؟ بعض لوگ کے نزدیک حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا نکاح آیت نازل ہونے سے پہلے ہوا ہے؟ ۲۰۷
۲۷ خسر نے اپنی بیوہ بہو پر دباؤ ڈال کر اپنے چھوٹے بیٹے سے نکاح کرا دیا۔ اب کہتی ہے کہ میں نے اقرار نہیں کیا تھا؟... ۲۰۸
۲۸ ہندہ بیوہ ہے اور اس کی ایک لڑکی ہے، زید رنڈوا ہے اور اس کا بھی ایک لڑکا ہے، کیا زید کا ہندہ سے اور لڑکے کا لڑکی

سے نکاح جائز ہے یا نہیں؟ ۲۰۹

۲۹ دو سگی بہنیں ہیں، ایک سے بکر اپنا اور دوسری سے اپنے لڑکے کا نکاح کرنا چاہتا ہے؟ ۲۰۹

۳۰ شاکرہ اور عابدہ دو شادی شدہ بہنیں ہیں، عابدہ کے مرجانے کے بعد اس کا شوہر شاکرہ کی لڑکی سے نکاح کرسکتا ہے یا نہیں؟ ۲۱۰

۳۱ زید نے ہندہ سے نکاح کیا پھر خلوت کے بعد طلاق دے دی، پھر ہندہ سے عمرو نے نکاح کرلیا، جس سے ایک لڑکی خالدہ پیدا ہوئی، کیا زید کا لڑکا بکر جو زید کی سابق بیوی زینب سے ہے، کا نکاح خالدہ سے جائز ہے؟ ۲۱۰

۳۲ عورت اور اس کی بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں نہیں رکھا جاسکتا؟ ۲۱۰

۳۳ کیا سوتیلی ماں کی حقیقی بہن سے نکاح جائز ہے یا نہیں؟ ۲۱۰

۳۴ لڑکے کی ماں فوت ہوگئی، دادی نے اپنا دودھ پلا کر پرورش کی، اس لڑکے کا نکاح پھوپھی کی لڑکی سے جائز ہے؟ ۲۱۲

۳۵ رضاعت محرمہ کے بارے میں علماء اہل حدیث مختلف الخیال ہیں ۲۱۳

۳۶ خالہ نے اپنے بھانجہ زید اور بیٹے بکر کو ایک ساتھ دودھ پلایا ہے، کیا زید مذکورہ خالہ کی لڑکی سے نکاح کرسکتا ہے یا نہیں؟ ۲۱۳

۳۷ بیوی کی موجودگی میں اس کی علاتی بہن کی نواسی سے نکاح درست ہے یا نہیں؟ ۲۱۳

۳۸ زید کے ماموں خالد نے زید کی سوتیلی ماں کا دودھ پیا ہے، اب خالد کی لڑکی کا نکاح زید کے ساتھ ہوسکتا ہے یا نہیں؟ ۲۱۵

۳۹ ایک شخص کے تین بیٹے ہیں ان میں سے ایک نے ایک عورت کا دودھ اس کی بچی کے ساتھ پی لیا، کیا اس کے دونوں بھائیوں میں سے کسی ایک کا نکاح اس بچی کے ساتھ شرعاً درست ہوگا؟ ۲۱۷

۴۰ ایک مولوی نے ایک آدمی کا نکاح اس کی ربیبہ کے ساتھ کردیا، ان کے نزدیک صرف وہ ربیبہ حرام ہے جو بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو؟ نیز مندرجہ ذیل امور کی وضاحت مطلوب ہے ۲۱۸

۴۱ محرمات ابدیہ سے نکاح کرنے والے کا حکم؟ ۲۱۸

۴۲ ترمذی کی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ (باب فی من یتزوج المرأة ثم یطلقها قبل أن یدخلها) کا کیا درجہ ہے؟ ۲۱۸

۴۳ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مسلک کیا حکم رکھتا ہے؟ ۲۱۸

۴۴ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کے وقت بنت ام سلمہ کی کیا عمر تھی؟ ۲۱۸

۴۵ کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کسی نے روکا تھا؟ ۲۱۸

۴۶ ایک شخص اپنی حقیقی بہن سے زنا کرتا تھا، اب اس سے ایک لڑکا پیدا ہوا۔ اب امام مسجد بھی اس کے ساتھ ہے؟ ۲۲۰

۴۷ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اپنے لڑکے کے نکاح اپنی مزنیہ کی اس لڑکی سے جو بذریعہ زنا اپنے نطفہ سے پیدا ہوئی ہونا

جائز ہے؟ ۲۲۱

۴۸ کوئی اگر اپنی غیر مدخولہ بیوی کی ماں سے زنا کر بیٹھے، تو کیا دونوں میں کسی ایک کو اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ . ۲۲۲
اور اگر اپنی منکوحہ سے دخول کر چکا ہے تو ایسی صورت میں اسے حلال سمجھ کر رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ ۲۲۲

۴۹ شادی کے تین ماہ بعد لڑکی پیدا ہوئی کیا یہ نکاح درست ہوگا؟ اگر اپنی منکوحہ کو زوجیت سے علیحدہ کرنا چاہے تو مہر بھی ادا کرنا پڑے گا؟ ۲۲۳

۵۰ زنا سے حاملہ عورت سے نکاح قبل وضع حمل درست ہوگا یا نہیں؟ ۲۲۴

۵۱ چار شخص ہیں اور ان چاروں کی بہنیں بھی ہیں، ہر ایک نے اپنی ہمشیرہ کے عوض اپنا نکاح کیا، مہر ایک کو دینا ہے اگر ایک نکاح سے انکار کر دے تو دوسرا بھی انکار کر دے گا، اگر ان چاروں کا حق المہر برابر ہو تب؟ اور کم وبیش ہو تو کیا حکم ہوگا؟ ایسے نکاح شرعاً جائز ہیں یا نہیں؟ شغار کے تحت آتے ہیں یا نہیں؟ شغار کی تعریف مسلم عند المحدثین کیا ہے؟ ... ۲۲۴

۵۲ نکاح شغار! ۲۲۷

۵۳ امام ترمذی کتاب الرضاع میں "باب ما جاء فی لبن الفحل" کے تحت حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "والعمل علی هذا عند بعض أهل العلم" باب کا کیا مقصد ہے؟ اور کراهة لبن الفحل اور رخصة فی لبن الفحل سے کیا مراد ہے؟ ۲۳۱

۵۴ زید نے خالد کو پانچ چھ سال کی عمر سے پرورش کیا ہے میاں بیوی نے بالکل بیٹے کی طرح رکھا، خالد بھی ان دونوں کو اپنا ماں باپ سمجھتا ہے کیا ہند کو شرعاً خالد سے پردہ کرنا ضروری ہے؟ ۲۳۳

۵۵ امام ترمذی "باب ما جاء فی کراهة إتیان النساء فی أدبارهن" میں علی بن طلق کی حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "سمعت محمداً یقول: لا أعرف لعلی بن طلق عن النبی صلی الله علیه وسلم غیر هذا الحدیث الواحد......" صاحب تحفہ لکھتے ہیں: شبہ یہ ہے کہ اگر تہذیب التہذیب میں جو واقع ہے اگر یہی صحیح ہے، تو امام ترمذی کے قول: "وکأنه رئی أن هذا رجل آخر" کی کیا توجیہ ہوگی؟ حضرت علامہ نے تشریح نہیں فرمائی! ۲۳۴

۵۶ کسی کی خواب گاہ میں قرآن کریم رکھا ہو اور اس میں ہم بستر ہونا جائز ہے یا نہیں؟ ۲۳۹

۵۷ شادی کی تقریب میں باجا بجوایا جاتا ہے اور شب میں اس کی زینت کے لیے اکھاڑا بلایا جاتا ہے۔ اکھاڑے سے آمدنی کا پیسہ مسجد یا کسی نیک کام میں صرف کرنا جائز ہے؟ ۲۴۰

۵۸ زید بیوی کو چھوڑ کر سفر میں چلا گیا۔ دس ماہ میں سفر میں رہ کر ۲۷ شعبان کو گھر واپس آیا، اس کی بیوی کو بیماری کی حالت میں ۶ صفر کو لڑکی پیدا ہوئی، کیا یہ لڑکی صحیح النسبت قرار دی جائے گی؟ ۲۴۱

59 بریلوی سے رشتہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ۲۴۲
60 شیعہ سے رشتہ اور ان کے یہاں کھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟ ۲۴۲
61 حنفی کہتے ہیں کہ غیر مقلد حدیث کی رو سے عورتوں کا ختنہ کرتے ہیں کیا یہ صحیح ہے؟ ۲۴۳
62 عورتوں کو لاکھ اور ربر کی چوڑیاں پہننا جائز ہے یا نہیں؟ ۲۴۳
63 کیا بے نمازی اور نشہ باز خاوند کی پرہیزگار بیوی کی عبادت، قیامت میں کام آئے گی؟ ۲۴۳
64 حدیث: من تشبه بقوم کی تشریح، عورت کے لیے میک اپ مسئلہ، ٹیڑھی مانگ کی کراہت! ۲۴۴
65 برتھ کنٹرول کی شرعی حیثیت ۲۴۴
66 جہیز اور اسلام! ۲۴۵
67 عقد نکاح سے پہلے یا بعد میں مخطوبہ یا منکوحہ کو شوہر کی جانب سے دیے جانے والے زیورات کا مالک کون ہوگا؟ ....
(ابوسعید شرف الدین محدث دہلوی) ۲۴۹
68 پیشہ ور دلالوں کے ذریعہ دلائی گئی عورتوں سے نکاح کا مسئلہ ۲۵۱
69 باپ ناراض ہو کر گھر سے چلا گیا، چچا نے بھتیجی کا نکاح کر دیا ۲۵۲
70 بکر کے لڑکے کا زید کی دوسری لڑکی سے جس نے بکر کی بیوی کا دودھ نہیں پیا ہے نکاح جائز ہے؟ ۲۵۲
71 "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ." (عبدالسلام مبارکپوری) ۲۵۳
72 کیا نصف مہر ادا کرنے کے بعد بیوی سے صحبت جائز ہو سکتی ہے؟ ۲۶۲

کتاب الطلاق

1 نابالغ کی طلاق شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟ ۲۶۳
2 نابالغ بچے کی طرف سے "ولی" طلاق دے سکتا ہے یا نہیں؟ ۲۶۳
3 طلاق دینے کا مسنون طریقہ ۲۶۳
4 حالت حمل میں طلاق دینا کیسا ہے؟ ۲۶۴
5 بحالت نشہ اور دوران حجت وتکرار طلاق دی، نشہ ختم ہونے کے بعد طلاق دینے کا خیال نہیں ہے؟ ۲۶۴
6 والدہ سے ناراض ہو کر بیوی کو تین طلاق دے ڈالی ۲۶۵
7 کیا ایک مجلس کی تین طلاق معتبر ہے؟ (عبدالعزیز مبارکپوری) ۲۶۶
8 ایک شخص نے کاروبار میں نقصان واقع ہونے کی وجہ سے جھگڑا کی حالت میں طلاق دے دی؟ ۲۶۷

٩ ایک مسلمان نے اپنی حنفیہ بیوی کو بیک وقت بحالت غصہ تین طلاق دے دیں بعد میں وہ خود کو غیر مقلد کہتا ہے اور رجوع کرنا چاہتا ہے؟ ٢٦٧

١٠ اگر کوئی عورت طلاق کی بات کر رہی ہے اور شوہر طلاق دینے کا منکر ہے؟ ٢٦٨

١١ زید اپنی بیوی سے نہایت عاجز و پریشان ہے اگر طلاق دے دے تو کیا مہر ادا کرنا پڑے گا؟ ٢٦٩

١٢ زید نے اپنی بیوی کو دو طلاق دے کر رجعت کر لی، اس کے بعد عورت سے مہر واپس لے کر خلع دے دیا، اب زید کا نکاح اس عورت سے بغیر حلالہ کے درست ہوگا یا نہیں؟ ٢٧٠

١٣ شوہر نے اپنی بیوی کو بیماری میں اس کی خواہش پر میکے پہنچا دیا، اب جب واپس آنا چاہا تو شوہر نے کہا کہ وہ اپنی مرضی سے گئی ہے وہ خود ہی آئے، ایسی حالت میں نکاح برقرار رہا یا ٹوٹ گیا؟ ٢٧٠

١٤ کیا دودھ پی لینے سے بیوی حرام ہو جائے گی؟ اور حرام سمجھ کر دی ہوئی طلاق شرعاً معتبر ہوگی؟ اگر معتبر ہوگی تو زید کا عدت کے اندر رجوع کر لینا درست ہوگا یا نہیں؟ ٢٧١

١٥ میاں بیوی ایک دوسرے کو کبھی کبھی مزاحاً یا تفریحاً "بھائی" یا "بھیا" کہہ دیا کرتے ہیں، اس طرح کہنے سے علاقہ زوجیت میں خلل واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ ٢٧٢

١٦ ساس بہو کے جھگڑے خواہ بجا ہو یا بے جا کسی سے مخفی نہیں، عام طور سے یہ خصومات دنیاوی ہوتے ہیں دینی بہت کم، اب اگر آیت کریمہ "وصاحبهما في الدنيا معروفا" کی بنا پر لڑکا، اپنے والدین کی خواہش پر طلاق دے سکتا ہے؟ اور دنیا واجب وفرض ہے؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول "يغير عتبة بابه" اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کا "الحقى بأهلك" کہہ کر طلاق دینا دلیل ہو سکتا ہے؟ ٢٧٢

١٧ شادی شدہ عورت اپنے شوہر کے مکان سے بھاگ کر دوسری جگہ طلاق لیے بغیر نکاح کر لے......؟ ٢٧٣

١٨ ایک عورت اپنے خاوند کے گھر سے فرار ہو کر دوسری جگہ نکاح کے فسخ کے لیے عیسائی بن گئی۔ حقیقت میں عیسائی نہیں ہوئی......؟ ٢٧٤

١٩ زید مجذوم ہے، کمانے کے لائق نہیں ہے، اپنی بیوی سے کہہ دیا کہ میں اب تمہارے نان نفقہ کا متحمل نہیں ہو سکتا، تم اپنے گزر کی کوئی صورت کر لو......؟ ٢٧٤

٢٠ شوہر عرصہ آٹھ سال سے مرض جنون میں مبتلا ہے بیوی نان ونفقہ سے بہت پریشان ہے، گلوخلاصی کی کیا صورت ہوگی؟ (عبداللہ غازی پوری) ٢٧٦

٢١ جواب میں جو صورت تحریر فرمائی گئی ہے، وہ یہاں ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہاں کوئی قاضی نہیں ہے، کیا افسران شہر یا علمائے کرام، حاکم شرع کے قائم مقام ہو کر "فسخ نکاح" کا حکم دے سکتے ہیں؟ (عبداللہ غازی پوری) ٢٧٧

۲۲ شوہر اپنی بیوی کا نفقہ تین سال سے نہیں دے رہا تھا، مجبور ہو کر باپ نے طلاق لیے بغیر اپنی لڑکی کا نکاح دوسری جگہ کر دیا، ایسا کرنا درست ہوگا؟ ۲۷۷

۲۳ ہندہ دو سال سے میکے میں رہ رہی ہے شوہر نہ طلاق دے رہا ہے اور نہ اپنے یہاں رکھ رہا ہے، ایسے ظالم اور فاسق شوہر سے ہندہ کے لیے چھٹکارے کی کیا صورت ہوگی؟ ۲۷۸

۲۴ شوہر نے ڈھائی سال سے اپنی بیوی اور بچہ کا خرچ نہیں دیا اور نہ ہی طلاق دی، مجبور ہو کر دیوانی میں استغاثہ کیا، کیا غیر مسلم حاکم کا فیصلہ جو موافق شریعت ہے، نافذ ہوگا یا نہیں؟ ۲۸۰

۲۵ شوہر کے ناقابل برداشت مظالم کے سبب ہندہ کی زندگی خطرہ میں پڑ گئی، والد نے شوہر سے طلاق کی التجا کی، لیکن وہ اُسے معلق رکھنے پر تل گیا تھا، مجبوراً عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دی، ہائی کورٹ تک فیصلے ہندہ کے حق میں ہوئے، آٹھ سال بعد ہندہ کا نکاح عبدالرحمٰن سے ہوگیا، اب کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہاں جب تک قضاء شرعی کا بندوبست نہیں ہے یا پنچائتی سسٹم خدا کا حکم نافذ کرنے سے قاصر ہے اس وقت تک لڑکی کے لیے نجات کی کوئی صورت نہیں ہے، فسخ اور عقد ثانی دونوں ناجائز ہیں؟ ۲۸۱

۲۶ مختلعہ عورت کی شادی مختلع سے بنکاح جدید جائز ہوگی یا نہیں؟ ۲۸۳

۲۷ ۶۴ سالہ شوہر بائیس تیئس سال سے مفقود الخبر ہے، اسنے اب تک بیوی کی خبر نہیں لی ہے، ایسی صورت میں ہندہ نکاح ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟ ۲۸۴

۲۸ شوہر ڈیڑھ سال سے لا پتہ ہے تین بچوں کی ماں اب دوسرا نکاح کرنا چاہتی ہے؟ ۲۸۵

۲۹ بچے کو باپ زبردستی ماں سے لے سکتا ہے یا نہیں؟ ۲۸۶

۳۰ تفریق کی صورت میں بچے کس کے پاس رہیں گے جب کہ دونوں اپنے یہاں رکھنے کے لیے مصر ہوں؟ ۲۸۷

۳۱ ہند و پاک کی جنگ سے پہلے ایک لڑکی کا نکاح پاکستان میں ہوا، کچھ دنوں کے بعد جنگ چھڑ گئی آمد و رفت اور خط و کتابت کے ذرائع بند ہو گئے، دوسرے ملک سے خط و کتابت ہوئی تو شوہر طلاق دینے پر راضی نہیں ہے۔ مستقبل قریب میں حالات سازگار کے آثار نظر نہیں آتے۔ لڑکی کے لیے نجات کی کیا صورت ہوگی؟ ۲۸۷

۳۲ إن الجمهور على أن آية الحول كانت متقدمة في التلاوة متأخرة في النزول ۲۸۸

۳۳ طلاق کے پیش آمدہ واقعہ کے بارے میں تحقیق کر کے لکھنا چاہیے تھا ۲۹۶

۳۴ مطلقہ رجعیہ کا نفقہ اور سکنی طلاق دینے والے شوہر کے ذمہ واجب ہے ۲۹۶

۳۵ ایک مجلس کی تین طلاق کا مسئلہ۔ (عبدالرحمٰن مبارکپوری) ۲۹۷

۳۶ مذاکرہ علمیہ نمبر ۷ بابت فسخ نکاح زانیہ (عبدالسلام مبارکپوری) ۳۰۸

۳۷ مذاکرہ علمیہ بابت تفریق طلقات ثلاثہ۔ (عبدالسلام مبارکپوری) ۳۱۴

کتاب البیوع

۱ یہاں بیع سلم کا رواج یوں ہے کہ اساڑھ یا ساون میں ضرورت مند کو روپیہ اس شرط کے ساتھ دیتے ہیں کہ ۲۵ یا ۲۸ یا ۳۲ سیر فی روپیہ مکئی کا غلہ بھادوں یا منگر میں لیں گے، جب کہ منگر میں روپیہ ۱۶ سیر مکئی کا غلہ ہوتا ہے...... بیع سلم نام رکھ کر تین گنا وصول کیا جاتا ہے، کیا ایسی بیع سلم جائز ہے؟ بیع سلم میں کون کون سی شرائط ہونی چاہئیں؟ ۳۱۸

۲ ایک شخص ایک روپیہ قرض لے کر کہتا ہے ایک ہفتہ یا دو ہفتہ میں ایک سیر گھی دے دوں گا......؟ ۳۲۰

۳ امام ترمذی نے کتاب البیوع میں جو تفسیر امام شافعی کی "بیعتین فی بیعة" لکھ کر فرمایا ہے: "هذا تفارق عن بیع بغیر معلوم، ولا یدری کل واحد منهما علی ما وقعت علیه صفقته" کا مطلب واضح الفاظ میں بیان کریں؟ غور کر کے توجیہ بیان کریں۔ ۳۲۰

۴ ادھار کی صورت میں قیمت بڑھا کر فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟ ۳۲۲

۵ تبلیغی جلسہ میں علماء کرام کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا گیا کہ اناج، گندم وغیرہ کو نقدی نرخ کے خلاف ادھار کی صورت میں قیمت بڑھا کر فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو دو مولوی صاحبان نے دو متضاد فتویٰ لکھ کر جواب دیا، گزارش ہے کہ ان دونوں فتوؤں پر غور فرما کر محاکمہ فرمائیں؟ ۳۲۳

۶ ایک دھڑی کوئی غلہ دے کر کچھ عرصہ بعد ایک دھڑی گیہوں واپس لینا جائز ہے یا نہیں؟ ۳۳۰

۷ گیہوں کا بھاؤ بارہ سیر ہے، کوئی دس سیر گیہوں قرض دے کر کہے کہ فصل پر ایک روپیہ نقد یا ایک روپیہ کا گیہوں لوں گا، بھاؤ کچھ بھی ہو، کیا یہ جائز ہے؟ ۳۳۰

۸ بعض لوگ چھ پائلی دھان دے کر چار مہینہ کے بعد ۱۲ پائلی لیتے ہیں، کیا یہ سود میں داخل ہے؟ ۳۳۱

۹ اکثر دکانوں میں پانچ روپیہ پھٹکر کے لیے تین پائی وصولی کرتے ہیں، اس طرح لینا اور دینا جائز ہے یا نہیں؟ ۳۳۱

۱۰ کچھ ریزگاری جمع کر کے روپیہ میں تین آنہ لیتے ہیں اور تیرہ آنہ واپس کرتے ہیں، کیا ایسا کرنا جائز ہے؟ ۳۳۲

۱۱ ریزگاری کی مصیبت آج کل عام ہوگئی ہے؟ ۳۳۲

۱۲ زید پچاس روپے کا سوت بکر سے پچپن روپے ادھار اس لیے خریدتا ہے کہ بکر اس کو کچھ نقد روپے بھی ادھار ساتھ میں دے، جانبین سے ادائیگی کی مدت متعین نہیں کی جاتی بلکہ بکر زید کو اس شرط پر دیتا ہے کہ وہ سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دے، بکر فروخت کر کے اپنا پورا روپیہ اور دلالی لے کر باقی ماندہ نفع زید کو دے دیتا ہے۔ نقصان کی صورت میں زید اس کا ذمہ دار ہوتا ہے، یہ بیع شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ ۳۳۴

۱۳ بیمہ کا شرعی حکم ۳۴۱

۱۴ بیمہ سے متعلق مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ کے سوال نامے کا جواب ۳۴۳

۱۵ سرکاری محکموں میں مسلم ملازمین سود کا حساب کتاب لکھ سکتے ہیں یا نہیں؟ "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا" الخ کے حکم میں شامل ہوں گے یا نہیں؟ ۳۵۸

۱۶ کیا لاٹری کا ٹکٹ قرض اور بے روزگاری کی وجہ سے اس نیت کے ساتھ کہ حاصل شدہ رقم سے تجارت کی جائے، پھر دھیرے دھیرے اصل رقم واپس کر دی جائے، خرید سکتے ہیں یا نہیں؟ ۳۵۸

۱۷ زید نے اپنا روپیہ ڈاک خانہ میں حفاظت کی غرض سے جمع کرا رکھا ہے، سود لینے کی نیت نہیں ہے، ڈاک خانہ نے اصل رقم کے ساتھ سود کی رقم کو بھی درج کر دیا ہے اس سے زید پر کوئی گناہ آئے گا؟ ۳۵۹

۱۸ بلیک مارکیٹ کی خرید و فروخت کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ ۳۰

۱۹ ایک دکان دار نمک، تیل کے ساتھ تمباکو، بیڑی اور سگریٹ بھی فروخت کرتا ہے، کیا اس کی تجارت اور دعوت وصدقہ جائز ہے یا نہیں؟ "كل مسكر حرام" اور "نهى عن كل مسكر ومفتر" کے حکم میں شامل ہے یا نہیں؟ ۳۶۱

۲۰ ایک ہندو نے ذاتی مفاد کے لیے عرب بیڑی کے نام سے نکال کر مسلمانوں کو دھوکا دیا ہے، اس کے متعلق شرعی حکم کیا ہے؟ ۳۶۲

۲۱ ریڈیو کی بیع وشراء جائز ہے یا نہیں؟ جب کہ اس میں خبریں کم اور گانا باجا زیادہ ہوتا ہے؟ ۳۶۲

۲۲ ہندوؤں کے میلوں یا مسلمانوں کے عرس میں بغرض تجارت اپنا سامان لے جانا، یا کوئی سامان خریدنے کے لیے جانا جائز ہے یا نہیں؟ ۳۶۳

۲۳ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم رکھنے کی اجازت دی تھی یا نہیں؟ ۳۶۴

۲۴ زید عمرو سے اس شرط پر قرض لیتا ہے کہ اس سے جو منافع حاصل ہوگا ایک حصہ تم کو بھی دیا کروں گا، اس صورت میں جو روپیہ عمرو کو بصورت منافع زید سے حاصل ہوگا، یہ روپیہ سود کے حکم میں ہے یا نہیں؟ کیونکہ روپیہ اسی شرط پر دیا ہے، اور اگر زید نے روپیہ بلا شرط لیا ہے اور پھر خود بخود بخوشی منافع میں عمرو کو شریک کر لے، کیا یہ بھی سود میں داخل ہے؟ ۳۶۵

۲۵ بینک میں اکاؤنٹ کھولنا جائز ہے؟ ۳۶۷

۲۶ سودی قرض لے کر کاروبار کرنا کیسا ہے؟ ۳۶۷

۲۷ لون لے کر کاروبار کرنا درست نہیں ہے؟ ۳۶۸

۲۸ عطار عرقیات بدست خود تتواند کشید ...... درآں حالیکہ ایں عرق وا خالص نہ گوید ۳۶۹

۲۹ ایک روپیہ کی چیز اگر دس روپیہ تک بیچی جائے تو جائز ہے یا نہیں؟ ۳۷۰

۳۰ زید نے بکر سے ایک مکان کا سودا بایں شرط کیا کہ...... بکر نے خلاف معاہدہ بیچ دیا؟ ۳۷۱

۳۱ بینک کے مقررہ نرخ کے خلاف قرض لینے والے ۳۷۳

كتاب الإجارة والشفعة

۱ کیا مالک مکان رنڈی سے مکان کا کرایہ شرعاً لے سکتا ہے یا نہیں؟ حکیم فیس لے سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اصل کلی کیا ہے؟ اور سود خور کی کمائی میں اور رنڈی کی کمائی میں کیا فرق ہے؟ ۳۷۴

۲ بنک کے لیے کرایہ پر مکان دینا جائز ہے یا نہیں؟ ۳۸۱

۳ حق شفعہ صرف زرعی زمین، یا زرعی وغیر زرعی دونوں کو شامل ہے؟ ۳۸۳

كتاب الرهن

۱ زید نے اپنی سلائی مشین چالیس روپے کے عوض رہن رکھ دی، اب کہتا ہے کہ کوئی مشین چھڑوا دے! میں فی روپیہ ایک آنہ چھڑوانے والے کو دوں گا۔ کیا یہ طریقہ جائز ہے یا نہیں؟ ۳۸۳

۲ ایک شخص دوسرے شخص سے کہے مجھے پچاس روپیہ دے کر...... کچھ جائیداد لے لو...... اگر زیادہ دیر لگ جائے تو دو یا چار روپیہ سال کے حساب کٹتا جائے گا......؟ اور اگر کوئی یہ کہے کہ تم مجھ کو چالیس روپیہ دے دو، اور اس کے بدلے میری کچھ جائیداد آٹھ سال کے لیے لے لو، ہر سال پانچ روپیہ کے حساب سے کٹتا جائے گا...... کیا یہ معاملے جائز ہیں؟ ۳۸۳

۳ یہ طے پایا کہ بکر آراضی مرہونہ سے (سرکاری قبضہ کے خوف سے) اس شرح لگان پر نفع اٹھائے، جس لگان پر اس جیسی زمین سے دوسرے لوگ کاشت کرتے اور نفع اٹھاتے ہیں جن سے قرض کا تعلق نہیں رہتا، کیا بکر فائدہ اٹھا سکتا ہے؟ ۳۸۴

۴ حامد نے خالد سے قرض لے کر پانچ بیگھ زمین اس شرط پر دی کہ ادائیگی قرض تک دو روپیہ فی بیگھ سالانہ لگان دے کر نفع اٹھائے؟ ۳۸۴

۵ اراضی مزروعہ مرہونہ سے مرتہن فائدہ اٹھا سکتا ہے یا نہیں؟ جب کہ مرتہن نے راہن کو نفع میں شریک کرلیا ہے؟ ۳۸۶

۶ راہن اپنی مرہونہ زمین کو نہ چھڑا سکا۔ مرتہن زمین پر قبضہ کر کے مسجد بنوا دی، کیا اس میں نماز جائز ہوگی؟ ۳۸۶

۷ کھیت کے رہن رکھنے کی جائز صورت صرف ایک ہے: کراء الأرض بالنقد کا شرعی حکم، الغلام مرتهن بعقيقته کا مطلب ۳۸۸

کتاب الأضاحی والذبائح

1. قربانی ہر سال مستطیع پر فرض ہے، بڑے جانور کا ایک حصہ صرف ایک نفر کی جانب سے ہوگا ۳۸۹
2. بندوق کے چھرے یا گولی سے شکار کیا ہوا جانور یا پرندہ اگر ذبح تک زندہ رہے تو وہ جائز ہے؟ ۳۸۹
3. قربانی جس کے نام سے ہو رہی ہے ثواب کا مستحق وہی ہے ۳۹۰
4. "وفدینہ بذبح عظیم" کی تشریح میں واردشدہ احادیث کا معیار کیا ہے؟ ۳۹۰
5. منکرین حدیث اور قربانی ۳۹۰
6. رسول اللہ ﷺ کے نام قربانی ......؟ ۳۹۱
7. قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت قربانی کی دعا اور جن کے نام سے ہو رہی ہے نام لینا ضروری ہے یا نیت کر لینا کافی ہے؟ ۳۹۲
8. خصی کی قربانی ۳۹۳
9. ذبح میں کن رگوں کا کاٹا جانا ضروری ہے؟ ۳۹۴
10. اونٹ کی قربانی میں کتنے لوگ شریک ہو سکتے ہیں؟ ۳۹۵
11. دودھ والے جانور کی قربانی؟ ۳۹۵
12. حاملہ گائے کی قربانی نہ کی جائے؟ ۳۹۶
13. اونٹ جانور کی قربانی؟ ۳۹۶
14. اونٹ جانور کی قربانی؟ ۳۹۸
15. دم کٹے جانور کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟ ۳۳۹
16. قربانی کا جانور چوری ہو گیا ۴۰۰
17. اوپر کی سینگ کٹی ہوئی ہے...... .... ۴۰۰
18. ضرورت کے تحت کاٹی گئی سینگ کی قربانی درست ہے ۴۰۰
19. غیر مسلم کو قربانی کا گوشت دینا بلا کراہت جائز ہے ۴۰۲
20. میری نظر میں قرآن وحدیث کی کوئی ایسی نص نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ منیٰ یا حرم میں قربانی کرانے سے ثواب زیادہ ملتا ہے ۴۰۲
21. چرم قربانی کسی سیاسی یا ملی انجمن کو دے سکتے ہیں؟ ۴۰۵

۲۲ قربانی کا چمڑا قربانی سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے؟ ۴۰۵

۲۳ ذی الحجہ کی انتیس تاریخ تک قربانی کرنے کا کوئی ثبوت نہیں ہے ۴۰۵

۲۴ حضرت مولانا بشیر سہسوانی کا فتویٰ بابت مدت قربانی سب کو معلوم ہے؟ ۴۰۶

۲۵ مرغ کی قربانی جائز نہیں ہے؟ ۴۰۶

۲۶ قربانی کے جانور میں عقیقہ کا حصہ نہیں ملایا جاسکتا ہے ۴۰۶

۲۷ قصاب کو اجرت دینا کیسا ہے؟ ۴۰۷

۲۸ کیا قربانی اور عقیقہ کے گوشت سے مہمانوں کی ضیافت کی جاسکتی ہے؟ ۴۰۷

۲۹ عقیقہ سنت موکدہ ہے ۴۰۸

۳۰ اکیسویں دن عقیقہ کرنا کیسا ہے؟ ۴۰۸

۳۱ یہ مشہور ہے کہ جس کا عقیقہ نہیں ہوا ہے وہ قربانی نہیں دے سکتا؟ ۴۰۸

۳۲ غیر اللہ کے نام پر مشہور بکرا کی قربانی، اگر توبہ کے بعد اللہ تعالیٰ کے نام پر کی جائے تو وہ مقبول ہے؟ ۴۰۹

۳۳ حرام مغز حلال ہے یا حرام؟ ۴۱۴

۳۴ شرعاً ماکول اللحم جانور کے تمام اجزاء حلال ہیں؟ ۴۱۴

۳۵ حدیث: کرہ رسول اللہ ﷺ من الشاۃ: الذکر والانثیین والقبل والغدۃ والمرارۃ والمثانۃ والدم

۳۶ گائے کی دم کتے کی طرح ہے، ذبح کرکے کھایا جاسکتا ہے؟ ۴۱۷

۳۷ بکری کا بچہ کتیا کا دودھ پلاکر پرورش کیا گیا، کیا اس کا گوشت حلال ہے ۴۱۷

۳۸ سانڈ کا کھانا حلال ہے؟ ۴۱۷

۳۹ حضرت مولانا حافظ عبداللہ غازی پوری سانڈ کی حلت کے قائل تھے ۴۱۸

۴۰ ذی مخلب من الطیر کی تشریح ۴۱۸

۴۱ مچھلی کا شکار جیتا کے ذریعہ درست نہیں ہے ۴۱۹

۴۲ قربانی اور عقیقہ کے لیے نصاب کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے ۴۲۰

۴۳ قربانی کا گوشت غیر مسلم امیر وغریب کو بطور تحفہ وہدیہ کے دیا جاسکتا ہے ۴۲۰

۴۴ قربانی کے بڑے جانور کی طرح عقیقہ میں حصہ بخرے نہیں لگیں گے ۴۲۱

۴۵ کھیت کھلیان میں کھا کر پلنے والے بکرے کی قربانی عنداللہ غیر مقبول ہے ۴۲۱

۴۶ عقیقہ میں پورا جانور ذبح کرنا چاہیے ۴۲۱

۲۷ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی عمر بوقت ذبح کیا تھی؟ ۴۲۳

کتاب الإمارة

۱ کیا بیعت کرنا سنت ہے؟ ۴۲۴
۲ مسلم کی حدیث میں ہے کہ بغیر بیعتِ امام کے جو موت آئے وہ جاہلیت کی موت ہے اس سے کون امام مراد ہے؟ ۴۲۴
۳ کیا بیعت ہونا ضروری ہے، بجز پیر ومرشد کے قبر اور قیامت میں کوئی دوسرا حامی ومددگار نہ ہوگا؟ ۴۲۴
۴ زید کہتا ہے کہ انسان ضرور کسی اچھے متقی عالم کو پیر بنالے اور اس کے ہاتھ پر بیعت ہوجائے اور بکر کا خیال ہے کہ اس کی ضرورت نہیں، حق بجانب کون ہے؟ ۴۲۵
۵ کیا اللہ کے رسول ﷺ صوفیوں میں جاری طریقہ بیعت کی طرح بیعت کرتے تھے؟ اور صرف کتاب وسنت پر عمل سے اس کی اصلاح باطن ہوجاتی ہے یا صوفیوں کا محتاج ہونا پڑتا ہے؟ ۴۲۵
۶ سید احمد شہید بریلوی مرحوم کو موجودہ زمانہ کا امیر جاننا کیسا ہے؟ ۴۳۰
۷ ہمارے زمانہ میں جس طرح کی پیری مریدی مروج ہے، کیا اس طرح کے پیر صاحبان از روئے شرع امیر المومنین ہوسکتے ہیں؟ ۴۳۰
۸ اگر کوئی شخص پیری مریدی سے دور رہ کر کتاب وسنت پر عامل ہو اس کے لیے کیا حکم ہے؟ ۴۳۰
۹ دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف والدین اور اہل وعیال کی مرضی کے خلاف ہجرت کرنا جائز ہے ۴۳۱
۱۰ شرعی نقطہ نگاہ سے بیت المال کا قیام کیوں کر ہوسکتا ہے اور اس کے کیا شرائط ہیں؟ ۴۳۱
۱۱ کیا امیر کے بغیر بیت المال بن سکتا ہے؟ ۴۳۱
۱۲ بیت المال مرکز میں ہوتا ہے یا بستی میں؟ ۴۳۱
۱۳ کیا رائج الوقت انجمنیں اپنے خزانہ کا نام بیت المال رکھ سکتی ہیں؟ ۴۳۱
۱۴ کیا کوئی انجمن اپنے بیت المال میں ہر قسم کے صدقات وخیرات اور زکاۃ جمع کر کے اس سے کتابیں چھاپ کر تجارت کرسکتی ہے؟ ۴۳۱
۱۵ راقم سطور نے حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث: ”لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة، إلا أمروا علٰهم أحدهم“ سے وجوب نصب امیر ولزوم امارت پر استدلال کرتے ہوئے لکھا تھا۔ اس مضمون پر مولانا نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس کی سند میں ابن لھیعہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں...... میں نے اس کا حسب ذیل جواب دیا ہے...... بہرحال میں نے ابن لھیعہ کے بارے میں جوابات بالا کو لکھا ہے اگر صحیح ہو تو تصویب فرمائیے ۴۳۳

١٦ عنایت اللہ مشرقی کو امیر مقرر کرنا کیسا ہے؟ ۴۳۶

کتاب النذر

١ تندرست یا بیمار کی طرف سے جانور کا صدقہ ۴۳۷

٢ کسی بیماری یا آفت میں اللہ کے نام پر کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے، حج، روزہ وغیرہ کی نذر ماننی جائز ہے یا نہیں؟ ۴۳۷

٣ کسی نے قرآن ختم کرانے کی نذر مانی، کیا وہ کسی کو اجرت دے کر ختم کرا سکتا ہے؟ اور کیا ختم کروانے والے کے لیے یہ اجرت حلال ہوگی؟ ۴۳۸

۴ کسی نے منت مانی کہ میرا لڑکا بیماری سے اچھا ہو جائے تو میں قرآن شریف ختم کراؤں گا۔ لڑکے کے تندرست ہو جانے پر چند آدمیوں کو بلا کر قرآن ختم کرانا اور اس کے بعد چائے وشرینی سے تواضع کرنا جائز ہے؟ ۴۳۸

۵ بیٹے کی بیماری پر نذر مانی کہ اگر اچھا ہو گیا تو ہزار رکعت نماز پڑھوں گا۔ بیٹا صحت یاب ہو گیا اب ہزار رکعت شاق گزرتی ہے منت کی تکمیل کس طرح ہوگی؟ ۴۳۹

٦ منت کی چیز صدقہ وخیرات ہے یا دعوت وضیافت؟ اور اس کو غنی وفقیر سب کھا سکتے ہیں یا صرف فقیر ومسکین؟ ۴۳۹

٧ نذر کی کسی بھی چیز یا دعوتی کھانے کے مصرف غربا ہیں۔ البتہ اگر نذر اس طرح سے مانی کہ میں صحت یاب ہونے پر غریبوں ودیگر احباب کی دعوت کروں گا تو تمام لوگ شریک ہو سکتے ہیں۔ ۴۳۹

٨ کسی ہندو نے نذر مانی کہ اگر میری تجارت کامیاب رہی تو دس سیر مٹھائی کسی مسجد میں دوں گا، ایسی مٹھائی کا قبول کرنا جائز ہے؟ ۴۴۰

١ زید نے انتقال کیا ورثہ میں: ایک بیوہ، ماں، بہن، لڑکی، بھائی اور چچا ہیں، کس کو کتنا ملے گا؟ ۴۴۲

٢ ہندہ نے انتقال کیا، والدین، تین بھائی، ایک بہن، شوہر، تین لڑکے اور ایک لڑکی میں سے کس کو کتنا ملے گا؟ ۴۴۲

٣ زید کا ایک لڑکا عرصہ پانچ سال سے الگ کاروبار کر رہا ہے انتقال کے بعد ترکہ باپ سے مطالبہ کر رہا ہے؟ ۴۴۳

۴ زید نے انتقال کیا اور تین بیٹے حامد (بالغ) احمد اور محمود (نابالغان) کو چھوڑا، تین برس بعد، حامد تعلیم مکمل کر کے برسر ملازمت ہو گیا، احمد تعلیم چھوڑ کر ترکہ کے روپیہ سے کاروبار کرنے لگا جس میں نقصان ہوا، محمود ہنوز تعلیم حاصل کر رہا ہے، واضح رہے کہ سات برس تینوں بھائی ایک میں رہتے تھے، سوال یہ ہے کہ زید کا ترکہ تقسیم کرتے وقت حامد کی کمائی بھی تینوں بھائیوں کے درمیان تقسیم کی جائے گی؟ (احمد اللہ محدث پرتاب گڈھی وعلماء دیوبند) ۴۴۳

۵ ایک بیٹا باپ سے بالکل الگ رہ کر جتنا بھی منقولہ غیر منقولہ جائیداد پیدا کرے وہ سب اس کی ذاتی ملکیت ہوگی اوراس کے بعد اس کے شرعی ورثہ میں تقسیم ہوگی؟ ۴۴۵

۶ ورثہ میں چار لڑکیاں ایک بھائی اور ایک بہن ہے۔ حصے کیسے تقسیم ہوں گے؟ ۴۴۶

۷ ہندہ کے ترکہ کے مستحق صرف اس کی لڑکی خالدہ ہے یا اس کے نانا، نانی بھی میراث کے حق دار ہیں؟ ۴۴۶

۸ دوسری بیوی لا ولد فوت ہوگئی۔ اس کے ترکہ کا کون حق دار ہوگا؟ ۴۴۶

۹ شوہر نے انتقال کیا چھوڑا بیوی اور ایک سگے بھائی کو؟ ۴۴۷

۱۰ بیوہ، ایک لڑکی اور تین حقیقی بھائیوں کے درمیان کس طرح تقسیم ہوگا؟ ۴۴۷

۱۱ زید اپنی بیوی، دولڑکیاں، ایک حقیقی بھائی اور ایک بہن چھوڑ کر انتقال کیا؟ ۴۴۷

۱۲ بیوی نے انتقال کیا، اس کے مہر کے حق دار بیٹیاں ہیں یا مرحومہ کے ماں باپ؟ ۴۴۸

۱۳ دختر زبیدہ نواسی بن بیاہی، نواسی جس کے چار بچے ہیں تین بھائی دو بہن ہیں؟ ۴۴۸

۱۴ ایک شخص نے اپنے حقیقی پسر کو اعلیٰ تعلیم دلائی یہاں تک برسر روزگار ہوگیا، بیٹا باپ کو پیسے دیتا رہا۔ اب وہ باپ سے مطالبہ کرر ہا ہے اور لوگوں سے کہہ رہا ہے کہ میں نے باپ کو وہ روپے امانتاً دیے ہیں؟ ۴۵۰

۱۵ شیخ حسین نے انتقال کیا ایک حقیقی بھائی، چار علاتی بھائی، تین لڑکیاں ہیں پہلی بیوی کا انتقال ہوگیا ہے۔ دوسری بیوی لا ولد ہے؟ (عبدالسلام مبارکپوری) ۴۵۱

۱۶ وصیت اور تقسیم کا ایک مسئلہ! ۴۵۱

۱۷ تقسیم وراثت کا ایک مسئلہ! ۴۵۱

۱۸ باپ کے انتقال کے بعد تینوں بھائیوں نے ترکہ تقسیم کرلیا، بہن کو کچھ نہیں دیا۔ بھائی زین العابدین (لا ولد) کے انتقال کے بعد بہن پدری حصہ کا مطالبہ کررہی ہے، زین العابدین نے انتقال کے وقت وصیت نامہ کے ذریعہ کل جائیداد کو وقف کرکے اپنی بیوی کو اس نگراں وصولی بنا آیا۔ ۴۵۹

۱۹ نظام الدین نے انتقال کیا تین لڑکے چھوڑے ...... حافظ عبدالخالق کا بیان ہے ...... (نذیر احمد رحمانی) ۴۶۰

۲۰ حدیث:"سوابین اولادکم فی العطیة، ولو کنت مفضلا أحدا لفضلت النساء ." ۴۶۳

۲۱ کسی نے مرض الموت میں "ہبہ" کیا ہے تو وہ صرف ایک ثلث میں جاری ہوگا ۴۶۵

۲۲ آدمی مرتے وقت اپنے مال سے کتنے کا وصیت کرسکتا ہے دیگر شرعی ورثہ کے ہوتے ہوئے؟ ۴۶۶

۲۳ زید ایک بیوی، دولڑکیاں، ایک حقیقی بھائی اور ایک بہن چھوڑ کر انتقال کیا۔ زید کے ذمہ عورت کا دین مہر واجب والاداء ہے نیز اپنی زندگی میں اپنی بیوی کا ایک زیور اپنے بھائی کو دے دیا تھا، وہ دوبارہ واپس بیوی کو نہیں ملا، شادی کے موقع پر

زید کو بیوی کے لیے زیور بنوانے کے لیے سسرال، دوسو روپے بھی ملے تھے وہ بھی نہ بنوایا۔ ترکہ کیسے تقسیم ہوگا؟ ۴۶۷

۲۴ کیا کوئی باپ اپنے نالائق بیٹے کو اپنی جائیداد سے محروم (عاق) کرسکتا ہے؟ ۴۶۸

۲۵ زید نے اپنا کل مال تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ بکر اور ایک حصہ عمرو کو دے دیا اور ایک حصہ اپنے قبضہ میں رکھ کر بکر کے ساتھ رہنے لگا۔ زید کے مرنے کے بعد وہ حصہ دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا یا نہیں؟ ۴۷۰

۲۶ ایک عورت بیوہ ہوجانے پر میکے چلی آئی۔ شادی میں جو زیورات سسرال سے ملے تھے وہ کس کو ملیں گے؟ ۴۷۰

۲۷ تقسیم وراثت کا ایک مسئلہ ۴۷۰

۲۸ پوتے کا حق وراثت ۴۷۲

۲۹ دادا کا مجوب پوتے کے حق میں وصیت کرجانا ضروری ہوتا ہے۔ وصیت صرف وارث کے حق میں منسوخ ہونی چاہیے ۴۷۴

۳۰ تقسیم وراثت کا ایک مسئلہ ۴۷۵

۳۱ ''زمین'' میں ''شرکت'' کا ایک مسئلہ ۴۷۸

۳۲ کسی ایسے شخص کو ہبہ کرسکتے ہیں جس کا حق شریعت میں مقرر ہے؟ ۴۷۸

۳۳ ہبہ کردہ شے کو اپنے قبضہ میں رکھنا ہبہ کو منسوخ کرتا ہے یا نہیں؟ ۴۷۸

۳۴ ہبہ کرنے اور پانے والے دونوں فوت ہوگئے تو کس کے وارثین میں تقسیم ہوگا؟ ۴۷۸

۳۵ شریعت میں قبضہ اور غیر قبضہ کی تعریف کیا ہے؟ ۴۷۸

جامع الاشتات والمتفرقات

۱ ایک خدا رسیدہ بزرگ صوفی اور محدث حضرت فضیل بن عیاض ۴۸۰

۲ "الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها" کی تشریح ۴۹۶

۳ خلاصہ تفسیر آیت: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهر كم تطهيرا." وآیت "كان محمد أبا أحد من رجالكم." ۴۹۷

۴ حرمت خمر کے وقت کی تعیین! ۴۹۹

۵ ایسے گھر کی دعوت قبول کرنا جائز ہے، جس کے چند افراد نمازی اور چند بے نمازی ہوں؟ ۵۰۱

۶ بے نمازیوں کو دعوت دینا جائز ہے؟ ۵۰۱

۷ ایصال ثواب کے لیے جمعرات کو اغنیاء اور فقراء کو ایک ساتھ دعوت دینا درست ہے؟ اس قسم کی دعوت کی نظیر خیر القرون میں ملتی ہے یا نہیں؟ ۵۰۱

۸ ختنہ کی دعوت ۵۰۲

۹ مصافحہ دائیں ہاتھ سے یا دونوں ہاتھ سے کرنا چاہیے؟ ۵۰۳

۱۰ مرد کے لیے کس قدر چاندی کا استعمال درست ہوگا؟ ۵۰۳

۱۱ چہرہ کا خط بنوانا کیسا ہے؟ داڑھی کے نیچے گلے کے بال کا منڈوانا جائز ہے؟ ۵۰۴

۱۲ تندرست بدعتی کو خیرات دینا درست نہیں ہے؟ ۵۰۶

۱۳ کوئی ایسی قوم ہے جو باعتبار برادری خیرات لینے کی مستحق ہو؟ ۵۰۷

۱۴ فاسق فاجر بدعتی کے ساتھ سلوک کا ثواب اس وقت ملے گا جب وہ پریشان اور خستہ حال ہو؟ ۵۰۷

۱۵ کیا باپ کے علاوہ کسی اور کے یہاں پرورش پانے سے باپ کا شرعی حق ختم ہوجاتا ہے؟ کیا سوتیلی ماں پر بھی کوئی شرعی حق ہے؟ ۵۰۷

۱۶ عورتوں کو تعلیم دلانا کیسا ہے؟ ۵۰۸

۱۷ لڑکیوں کو ہوسٹل میں رکھ کر تعلیم دلانا کیسا ہے؟ ۵۱۰

۱۸ "واذا قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا" کی مختصر تشریح ۵۱۰

۱۹ فلم "خانہ خدا" دیکھنا کیسا ہے؟ ۵۱۲

۲۰ مفہوم مخالف کب معتبر ہوتا ہے؟ ۵۱۴

۲۱ حدیث کی ایسی کتاب بتایئے جس میں احادیث نبویہ، صحابہ کرام کے حروف تہجی کے اعتبار سے جمع کی گئی ہوں؟ ۵۲۴

۲۲ تحریف احادیث کے واقعات حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، روایۃ اور درایۃ ان کی کیا حیثیت ہے؟ ۵۲۵

۲۳ ایک اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کرنے پر پابندی لگائی تھی؟ ۵۲۵

۲۴ "عن سلمى قالت: دخلت على أم سلمة وهي تبكي ...... قالت: شهدت قتل الحسين آنفا" کی حیثیت اور مرتبہ؟ ۵۲۶

۲۵ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد شحمہ نامی کوئی فرزند تھے؟ کسی عورت کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر شرعی حد جاری کی تھی؟ ۵۲۷

۲۶ امام ترمذی کی ولادت کی تعیین، سنن کی تعریف؟ حل تراجم بخاری کے لیے مراجع کی معلومات ۵۳۸

۲۷ حافظ مزی کی ایک اصطلاح کی تشریح، صحیح ابن حبان کا مطلب ۵۳۹

۲۸ موجودہ دور کی ایجادات سے فائدہ اٹھانا کیسا ہے؟ (محمد اسماعیل گوجرانوالہ) ۵۴۰

۲۹ یہ دعویٰ کہ جزئی تشبیہ غیر ممنوع اور مجموعی تشبیہ ممنوع ہے غلط ہے؟ ۵۴۰
۳۰ جس مسئلہ کے منع کی دلیل موجود نہ ہو وہ جائز کہا جاتا ہے؟ ۵۴۰
۳۱ کیا صحیح بخاری کی حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہے (عبدالسلام مبارکپوری) ۵۳۹
۳۲ ایک علمی مکتوب ۵۴۲
۳۳ مذاکرہ علمیہ: الذهب للنساء (عبدالسلام مبارکپوری) ۵۴۵
۳۴ غاية المقصود شرح سنن أبي داؤد مکمل ہوچکی تھی ۵۴۸
۳۵ غیر مسلم کی پروردہ بیٹی کی شادی میں سود کی رقم خرچ کرنا جائز ہے؟ ۵۴۸
۳۶ سودی رقم سے کسی مسلمان کی مدد کرنا جائز ہے؟ ۵۴۹

امت محمدیہ کے ایسے ہی بے مثال افراد کی رہنمائی کیلئے ہے یہ کتاب

- جو بھائی خاندانی، ازدواجی معاملات میں پریشانیوں کا شکار ہیں۔
- جو بھائی اولاد کی تربیت اور بیٹیوں کے گھمبیر مسائل میں گرفتار ہیں۔
- جو بھائی اسلام کے عائلی معاملات، وراثت اور خرید و فروخت کے جدید مسائل میں رہنمائی کی طالب ہیں۔
- جو بیٹیاں اسلام کے پانچ ارکان کے مومنات سے متعلقہ احکام و مسائل سے آگاہی چاہتی ہیں۔
- جو خواتین نکاح، طلاق، خلع اور زن و شوہر کے باہمی تعلقات میں سدھار و جانکاری کی متمنی ہیں۔
- جو اپنی عبادات و معاملات اور پوری زندگی کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے کیلئے بیتاب ہیں۔
- جو اپنی گھریلو زندگی کو گلزار اور پر بہار بنانے کی خواہشمند ہیں۔
- جو موجودہ پرفتن دور میں الحادی موشگافیوں، میڈیا کی کافرانہ یلغار اور گمراہ کن غزوہ فکری کے چرکوں سے اپنے ایمان کو سلامت رکھنا چاہتی ہیں۔
- جو ان کو دکھوں تکلیفوں غموں اور اندیشوں کے سمندر سے نکال کر راحت و سکون اور شادمانی کے گلستانوں میں ایمان کی معطر فضاؤں میں سانس لینے کا باعث ثابت ہوگی۔ ان شاء اللہ

خطبہ مسنونہ

إِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِيْنُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَّهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُّضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ۔

أَمَّا بَعْدُ ! فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيْثِ كِتَابُ اللّٰهِ وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْىُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَرَّ الْأُمُوْرِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَ الضَّلَالَةُ فِي النَّارِ۔

﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ﴾

(آل عمران : ۳/۱۰۲)

﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا ﴾ (النساء : ٤/١)

﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ قُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ۙ يُّصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيْمًا ﴾ (الاحزاب : ٣٣/٧٠-٧١)

---

① ((مسلم' الجمعة' باب تخفيف الصلوة و الخطبة' حديث ٨٦٨ و ٨٦٧- والنسائی' ٣٢٧٨))

② ((رواه الاربعة واحمد والدارمی و روی البغوی فی شرح السنة مشكوٰة مع تعليقات الابانی' النكاح' باب اعلان النكاح...... وقال الالبانی حديث صحيح۔))

تنبیہات:

- صحیح مسلم' سنن نسائی اور مسند احمد میں ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی حدیث میں خطبہ کا آغاز ((ان الحمدلله)) سے ہے لہٰذا ((الحمدلله)) کی بجائے ((ان الحمدلله)) کہنا چاہیے۔
- یہاں ((نومن به ونتوكل عليه)) کے الفاظ صحیح احادیث میں موجود نہیں ہیں۔
- یہ خطبہ نکاح' جمعہ اور عام وعظ وارشاد یا درس وتدریس کے موقع پر پڑھا جاتا ہے۔ اسی خطبہ حاجت کہتے ہیں اسے پڑھ کر آدمی اپنی حاجت وضرورت بیان کرے۔

ترجمہ خطبہ مسنون

بلاشبہ سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں۔ ہم اس کی تعریف کرتے ہیں۔ اس سے مدد مانگتے ہیں اور اسی سے ہم بخشش طلب کرتے ہیں۔ ہم اپنے نفسوں کے شر اور اپنی بداعمالیوں سے اللہ کی پناہ میں آتے ہیں۔ جسے اللہ (سیدھی) راہ سجھادے اسے کوئی گمراہ نہیں کرسکتا اور جسے وہ گمراہ کردے اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں (ہوسکتا)۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔

حمد وصلوٰۃ کے بعد! یقیناً تمام باتوں سے بہتر اللہ کی کتاب ہے۔ تمام طریقوں سے بہتر طریقہ محمد (رسول اللہ ﷺ) کا ہے۔ اور تمام کاموں سے بدترین کام وہ ہیں جو (دین اسلام میں) اپنی طرف سے وضع کیے جائیں۔ دین میں ہر نیا کام بدعت اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ گمراہی کا انجام جہنم کی آگ ہے۔"

"اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور تمہیں موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ تم مسلمان ہو۔"

"اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور (پھر) اس (جان) سے اس کی بیوی کو پیدا کیا۔ پھر ان دونوں سے بہت سارے مرد اور عورتیں پیدا کر کے (زمین پر) پھیلا دیے۔ اور ڈرو اللہ سے کہ جس کے نام پر تم ایک دوسرے سے (حاجت براری کے لیے) سوال کرتے ہو اور ناطہ توڑنے سے (بھی ڈرو) بلاشبہ اللہ تمہارے اوپر نگہبان ہے۔"

"اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور بات سیدھی (سچی) کہا کرو۔ (ایسا کرو گے تو) اللہ تمہارے اعمال کی اصلاح کردے گا اور تمہارے گناہ بخش دے گا اور جس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (ﷺ) کی اطاعت کی، اس نے بڑی کامیابی حاصل کی۔"

خطبہ مسنونہ

إِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِيْنُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَّهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُّضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ.

أَمَّا بَعْدُ! فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيْثِ كِتَابُ اللّٰهِ وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَرَّ الْأُمُوْرِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَ الضَّلَالَةُ فِي النَّارِ.

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ﴾ (آل عمران: ۳/ ۱۰۲)

﴿ يَاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّ نِسَآءً ۚ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَ الْاَرْحَامَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا ﴾ (النساء: ٤/ ١)

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ قُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ۙ يُّصْلِحْ لَكُمْ اَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ؕ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيْمًا ﴾ (الاحزاب: ۳۳/ ۷۰-۷۱)

ترجمہ خُطبہ مسنُونہ

بلاشبہ سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں۔ ہم اس کی تعریف کرتے ہیں۔ اس سے مدد مانگتے ہیں اور اسی سے ہم بخشش طلب کرتے ہیں۔ ہم اپنے نفسوں کے شر اور اپنی بداعمالیوں سے اللہ کی پناہ میں آتے ہیں۔ جسے اللہ (سیدھی) راہ سجھادے اسے کوئی گمراہ نہیں کرسکتا اور جسے وہ گمراہ کردے اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں (ہوسکتا)۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔

حمد وصلوٰۃ کے بعد! یقیناً تمام باتوں سے بہتر اللہ کی کتاب ہے۔ تمام طریقوں سے بہتر طریقہ محمد (رسول اللہ ﷺ) کا ہے اور تمام کاموں سے بدترین کام وہ ہیں جو (دین اسلام میں) اپنی طرف سے وضع کیے جائیں۔ دین میں ہر نیا کام بدعت اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ گمراہی کا انجام جہنم کی آگ ہے۔"

"اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور تمہیں موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ تم مسلمان ہو۔"

"اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور (پھر) اس (جان) سے اس کی بیوی کو پیدا کیا۔ پھر ان دونوں سے بہت سارے مرد اور عورتیں پیدا کرکے (زمین پر) پھیلا دیے۔ اور ڈرو اللہ سے کہ جس کے نام پر تم ایک دوسرے سے (حاجت براری کے لیے) سوال کرتے ہو اور ناطہ توڑنے سے (بھی ڈرو) بلاشبہ اللہ تمہارے اوپر نگہبان ہے۔"

"اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور بات سیدھی (سچی) کہا کرو۔ (ایسا کرو گے تو) اللہ تمہارے اعمال کی اصلاح کردے گا اور تمہارے گناہ بخش دے گا اور جس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (ﷺ) کی اطاعت کی، اس نے بڑی کامیابی حاصل کی۔"

کتاب الزکاۃ

س: یہاں لوگوں کی یہ عام عادت ہے کہ اپنے زیورات اور مال کی زکوۃ نکال کر علیحدہ نہیں کرتے بلکہ کاروبار ہی میں رکھتے ہیں اور اس سے برابر اپنا کام کرتے رہتے ہیں، حسب ضرورت خرچ کرتے رہتے ہیں اور زکوۃ کھاتہ بنا رکھے ہیں اس میں درج ہو جاتا ہے، کیا زکوۃ ادا کرنے کا یہ طریقہ صحیح ہے؟ یا اس کے علاوہ دوسرا طریقہ ہونا چاہئے؟

ج: زکوۃ کھاتہ بنانے کی دو صورت ہو سکتی ہے:

(۱) جس قدر زکوۃ واجب ہو اس کا بھی درج اور جمع کر دیا جائے اور زکوۃ کی یہ درج اور جمع شدہ رقم اپنے ذمہ لازم سمجھی جائے پھر حسب ضرورت وقتاً فوقتاً اس کے مصارف میں صاحب نصاب بہ نیت زکوۃ خرچ کرتا رہے، یہاں تک وہ درج شدہ رقم پوری ہو جائے۔

(۲) زکوۃ کی واجب شدہ رقم علیحدہ کر کے پھر اصل نصاب کی طرح تجارت میں لگا دی جائے یا یہ خیال کیا جائے کہ رقم اصل نصاب کی طرح تجارت میں صرف ہو گئی، اس صورت میں دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

(۱) کیا زکوۃ کے مال کو اب اس مال کا امین بن کر تجارت میں لگانا جائز ہے؟۔

(۲) اگر جائز ہے تو اصل رقم کی طرح اس کا نفع بھی زکوۃ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا؟

زکوۃ کھاتے کی پہلی صورت بلاشبہ جائز ہے دوسری صورت بظاہر جائز ہے لیکن سارا نفع مصارف زکوۃ میں خرچ ضروری ہوگا اور زکوۃ کی رقم سے ایسی ہی تجارت درست ہوگی جہاں خسارہ کا خطرہ بہت کم ہو بلکہ نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

(الھدی دربھنگہ ج:۵ ش:۴، ۱۰ ذی القعدہ ۱۳۷۲ھ/ یکم اگست ۱۹۵۳)

☆ مجھے جہاں تک علم ہے تمام اہل حدیث علماء اس امر پر متفق ہیں کہ سونے کا نصاب ساڑھے سات تولہ سونا اور چاندی کا نصاب ساڑھے باون تولہ چاندی ہے۔ یہی مقدار نصاب حافظ صاحب غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ''کتاب الزکوۃ'' میں لکھی ہے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ دس درہم وزن میں برابر سات مثقال کے ہوتا ہے اور ایک مثقال ساڑھے چار ماشے کے برابر ہوتا ہے۔ اس

لحاظ سے دو سو درہم کے ساڑھے باون تولے ہوتے ہیں (تولہ ۱۲ ماشے کا) اور بیس مثقال سونا برابر ساڑھے سات تولے سونے کے ہوگا۔ علماء اہل حدیث کو فرنگی محلی (۱) اور مدیر زندگی کی تحقیق سے اتفاق نہیں ہے اور غالباً شاہ انور صاحب کو بھی فرنگی محلی تحقیق سے اتفاق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۷۵)

☆ جب یہ بتدریج جمع کردہ رقم اتنی مقدار کو پہنچ جائے کہ اس سے ساڑھے باون تولہ چاندی خرید اجاسکے، تو آپ اس بقدر نصاب مجموعی مقدار میں زکوٰۃ فرض ہوگی، لیکن اس زکوٰۃ (چالیسواں حصہ) اُس وقت نکالنا فرض ہوگا جب اس پر بقدر نصاب مجموعی مقدار پر پورا سال گزر جائے۔ اگر سال گزرنے سے پہلے یہ پوری مجموعی رقم یا اس میں سے کچھ خرچ ہو جائے یا تلف ہو جائے اور بقدر نصاب باقی نہ رہے، تو اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی یعنی: مطالبہ نہیں رہے گا۔ اس پہلی مجموعی مقدار کے بعد آئندہ بتدریج جمع کرنے سے جب اور جس دن دوسری مجموعی مقدار بقدر نصاب ہو جائے تو اس میں بھی اسی طرح زکوٰۃ لازم ہو جائے گی، لیکن اس کی ادائے گی اس پر پورا سال گذر جانے کے بعد ہی لازم ہوگی۔ علی ہذا القیاس۔

عبیداللہ رحمانی جمعہ ۱۵/۸/۱۹۷۵ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ شوہر نے شادی کے موقع پر بیوی کو جو زیورات دیئے ہیں، اگر ان کے بارے میں دینے کے وقت یا بعد میں اس کی تصریح نہیں کی، کہ وہ ان کو تملیکاً دے رہا ہے یا عاریۃً محض پہننے اور برتنے کے لئے، تو ایسی صورت میں برادری کے طرف کا یا مقامی عرف ورواج اور دستور کا لحاظ واعتبار ہوگا۔ مجملاً اور عرفاً ان زیورات کی جو حیثیت ہو اوس کے مطابق حکم وفتوی ہوگا۔ اگر شوہر کی ملکیت سمجھے جاتے ہوں تو ان کی زکوۃ اوسی کے ذمہ ہوگی اور اگر بیوی کی ملکیت سمجھے جاتے ہوں تو زکوۃ کی ذمہ دار بیوی ہوگی۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۱/۹/۱۳۸۵ھ
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

س: چاندی اور سونے کے زیور کی زکوۃ سال بہ سال دینی چاہئے یا فقط ایک مرتبہ، نیز چاندی کے زیور کو جس میں عموماً ملاوٹ ہوئی ہے معدنی خالص چاندی کے حکم میں کس طرح سمجھا جاوے تا آنکہ اصلی چاندی کی زکوۃ کا حکم اس پر جاری ہوسکے۔

عبدالرؤف خان جھنڈے نگر بستی

ج: چاندی اور سونے کے زیوروں کی زکاۃ بشرط نصاب ہر سال دینی ضروری ہے۔ راجع المحلی لا بن حزم ۶/ ۸۰ فانه قد

(۱) مفتی محمد شفیع دیوبندی بھی اپنے رسالہ: اوزان شرعیہ میں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کی تحقیق سے اختلاف کیاھے۔فواز

حقق تکرر وجوب الزکوة فی الحلی کل عام بلا مزید علیه. زیور میں اگر ملاوٹ برائے نام ہے تو اس کا اعتبار نہیں۔ اس قدر ملاوٹ والا زیور بقدر نصاب ہوگا تو اس میں زکوۃ فرض ہو جائے گی، اور اگر ملاوٹ زیادہ اور کافی مقدار میں ہے تو خالص چاندی اور ملاوٹ کا صحیح اندازہ کریں اگر اس اندازہ اور حساب کے بعد زیور کی اصلی چاندی نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں زکوۃ ہوگی ورنہ نہیں۔

"ومن ملک ذهبا، أو فضة مغشوشة، أو مختلطا بغیره، فلا زکاة فیه، حتی یبلغ قدر الذهب والفضة نصاباً، لقوله علیه السلام: لیس فیما دون خمس أواق من الورق صدقة، فإن لم یعلم قدر ما فیه منهما، أو أوشک، حتی بلغ نصاباً أو لا، خیر به سبکهما، لیعلم قدر ما فیه منهما، وبین أن یستظهر و یخرج، لیسقط الفرض بیقین" الخ (المغنی ۲۱۳/۴ الشرح الکبیر ۱۰/۷).

(محدث دہلی جنوری ۱۹۴۲ء/ ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ)

س: تجارتی مال کی زکوۃ کے لئے اس کی خرید قیمت سے نصاب کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کی موجودہ قیمت سے؟

ج: مال تجارت کی زکوۃ کے لئے نصاب میں اس کی خرید کی قیمت کا لحاظ نہ کیا جائے گا بلکہ اس کی موجودہ قیمت کا لحاظ کیا جائے گا۔ اور جس دن مال تجارت کی قیمت نصاب کے برابر ہو جائے اس دن سے جب اس پر پورا ایک سال گذرے تب اس میں زکوۃ واجب الادا ہوگی۔ ابن ماجہ مع السندی ۲۸۱/۱ میں مرفوعاً مروی ہے: "لا زکوة فی مال حتی یحول علیه الحول"، قال البوصیری فی الزوائد: "إسناده ضعیف"، لضعف حارثة بن محمد، وهو ابن ابی الرجال، ورواه الترمذی من حدیث ابن عمر مرفوعاً و موقوفاً، ولفظه: "من استفاد مالا فلا زکوة علیه، حتی یحول علیه الحول"، قال الترمذی: "الموقوف أصح".

قال الخرقی فی مختصره: "ومن کانت له سلعة للتجارة، ولا یملک غیرها، و قیمتها دون مأتی درهم، فلا زکوة علیه، حتی یحول علیه الحول، من یوم ساوت مائتی درهم،" انتهی.

قال ابن قدامة: "وجملة ذلک، أنه یعتبر الحول فی وجوب الزکوة، فی مال التجارة، ولا ینعقد الحول حتی یبلغ نصابا، فلو ملک سلعة، قیمتها دون النصاب، فمضی نصف الحول، وهی کذلک ثم زاد قیمة النماء بها، أو تغیرت الأسعار، فبلغت نصاباً، أو باعها بنصاب، أو ملک فی أثناء الحول عرضا آخر، أو أثمانا أتم بها النصاب، ابتداء الحول من حینئذ، فلا یحتسب بما مضی، هذا قول الثوری وأهل العراق والشافعی واسحق وأبی عبید وابن ثور وابی المنذر" (المغنی ۲۵۱/۴ - ۲۵۲) والله اعلم.

(مصباح بستی)

س: گائیں اگر بغرض تجارت نہ ہوں بلکہ افزائش نسل کی غرض سے اپنے پاس بقدر نصاب موجود ہوں، تو کیا ان میں زکوۃ ہوگی یا

نہیں؟ جب کہ ان گایوں کا کوئی بچہ فروخت نہ کیا جاتا ہو، بلکہ ان کے بڑے اور تیار ہو جانے پر ان کو ہل جوتنے کے کام میں لیا جاتا ہو؟
(عبدالرؤف خان جھنڈے نگر بستی)

ج: اگر یہ بقدر نصاب گائیں معلوفہ نہیں، بلکہ سائمہ ہیں۔ یعنی: تقریباً پورا سال میدانوں میں چرنے پر گذارہ کرتی ہیں اور دودھ کھانے کے لئے نہیں رکھی گئی ہیں، تو ان میں حولان حول کے بعد بلاشبہ زکوۃ کا ادا کرنا فرض ہے، خواہ زائد از نصاب، ان کے بچوں کو آپ فروخت کر دیا کریں یا ہل جوتنے کے کام میں لایا کریں۔ بقدر نصاب مویشیوں میں وجوب زکوۃ کے لئے حولان حول کے علاوہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ معلوفہ اور عوامل وحوامل نہ ہوں سائمہ ہوں۔

علامہ شوکانی السیل الجرار میں اس مطلب کی احادیث ذکر کر کے فرماتے ہیں: "**هذا حاصل ما ورد في اعتبار السوم، والأنعام الثلاث لها حكم واحد في الزكاة، فالوارد في بعضها، لا سيمامع اعتقاد ذلك بأن الأصل البراءة، فلا ينقل عنها، إلا ناقل صحيح، وقد ورد الناقله وهو ايجاب الزكاة مقترنا بكونه في السائمة كما عرفت، ولا يخفاك أن ظاهر أحاديث اعتبار الحول التي قد منا ذكرها، تدل الوارد في البعض الآخر على أنه لا بد أن يحول عليها الحول سائمة، فإن سامت في بعض الحول، وعلفت في بعضه، فالظاهر عدم الوجوب**" انتهى.

قلت: اعتبر الحنفية والحنابلة السوم والرعي في أكثر الحول، والشافعية في جميعه والتفصيل في المغني ۴/ ۳۲ فارجع اليه.

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۹ ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ/ جنوری ۱۹۴۲ء)

س: (۱) گائے کی زکوۃ میں جتنی راسیں نکل سکیں ان کی اصلی اور مناسب قیمت دے دی جائے اور ان راسوں کو اپنے گلہ ہی میں رکھا جائے تو جائز ہوگا یا نہیں؟۔

(۲) گیہوں، دھان، چنا، جو وغیرہ میں بصورت نصاب عشر یا نصف عشر کا جس قدر غلہ ہو اس کی قیمت مناسب نرخ سے لگا کر دے دینا اور غلہ کو اپنے پاس ہی باقی رہنے دینا جائز ہوگا یا نہیں؟

ج: (۱ و ۲) زکوۃ میں واجب شدہ چیز کی قیمت نکالنے کا دستور عہد نبوت میں نہیں تھا۔ زمانۂ نبوت کا دستور یہ تھا کہ اصحاب نصاب زکوۃ والے مال کی زکوۃ اسی مال میں سے یا اس کی جنس سے ادا کرتے تھے بشرطیکہ وہ مقررہ شرعی مقدار کے مطابق ہو۔ **إلا زكوة الإبل إلى أربع و عشرين، فإن الواجب فيها الشاة لا الإبل** بنابریں میرے نزدیک صاف اور سیدھا اور حق مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے زکوۃ میں قیمت نہ ادا کی جائے پس صورت مسئولہ میں گائے کی زکوۃ میں واجب شدہ راس اور عشر میں غلہ کے بجائے ان کی قیمت دینی بغیر عذر کے جائز نہیں ہوگی۔

علامہ شوکانی فرماتے ہیں:"الحق أن الزكاة واجبة من العين، لا يعدل عنها الى القيمة الا لعذر" (نيل الأوطار ۴/۶ ۲۱۶). وقال صاحب حدائق الأزهار: "و تجب فى العين ثم الجنس ثم القيمة، حال الصرف". قال الشوكانى فى شرحه السيل الجرار: "هذا صواب لما قدمنا من الأدلة الدالة على وجوب الزكوة فى العين، فإذا تلفت العين فالعدول إلى الجنس، هو أقرب إلى العين من القيمة، لأن جنس الشئ يوافقه فى غالب العين، فالعدول الى الجنس، هو أقرب إلى العين من القيمة، لأن ذلك غاية ما يمكن من التخلص عن واجب الزكوة" انتہی.

وقال صاحب الحدائق فى بيان صدقة الفطر: "إنما تجزئ القيمة للعذر"، قال الشوكانى: هذا صحيح، لأن ظاهر الأحاديث الواردة بتعين قدر الفطرة من الأطعمة، أن إخراج ذلك مما سماه النبى صلى الله عليه وسلم متعين، وإذا عرض مانع من إخراج العين، كانت القيمة مجزئة، لأن ذلك هو الذى يمكن من عليه الفطرة، ولا يجب عليه مالا يدخل تحت إمكانه" انتهى.

امام احمد، امام مالک، امام شافعی، داود ظاہری و امام ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ زکوۃ وفطرہ میں قیمت نکالنی جائز نہیں۔ وقد احتج لهم موفق الدين ابن قدامة فى المغنى، و شمس الدين ابن قدامة فى الشرح الكبير (۴۴۸/۲)بثمانية وجوه، فارجع إلى هذين الكتابين إن شئت الوقوف عليها.

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک زکوۃ، کفارہ، فطرہ، عشر، خراج، نذر میں قیمت ادا کرنی جائز ہے۔ امام بخاری کی تحقیق واجتہاد بھی مسئلہ زکوۃ میں حنفیہ کے موافق ہے۔ چنانچہ اپنی صحیح میں اس مسئلہ پر"باب الفرض فى الزكاة" کے ماتحت چار دلیلیں ذکر کی ہیں:

(۱) "قال معاذ لأهل اليمن: انتونى بعرض ثياب خمس، او لبس فى الصدقة، مكان الشعير والذرة" الخ وقد أجيب عن هذا الأثر بستة وجوه، إن شئت الاطلاع عليها، فارجع إلى عمدة القارى، أوفتح البارى لحافظ الدنيا للعسقلانى، وإرشاد السارى للقسطلانى، والمحلى للإمام ابن حزم الظاهرى.

"(۲)" احتبس خالد أدراعه واعتده فى سبيل الله"، قال العينى: "مطابقة للترجمة من حيث أن أدراع خالد و اعتده من العرض، ولولا أنه وقفهما لأعطى مما فى وجه الزكوة، أو لما صح منه صرفهما فى سبيل الله، فدخلا فى أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة فى قوله عزوجل: "أما الصدقات للفقراء" الخ فلم يبق عليه شى" انتهى.

قلت: قوله عليه السلام هذا يحتمل ثلثة معان، كما لا يخفى على المتأمل، ولا يظهر وجه المطابقة بين الحديث والترجمة لا على أحد معانيه الثلثة، و مع احتماله للمعنين الآخرين، كيف يصح الاستدلال.

(۳) قال النبی صلی الله علیه وسلم...... للنساء: "تصدقن ولومن حلیکن" **قلت**: الحدیث لیس بواضح فی جواز أخذ العرض أو القیمة فی الزکاة، کما نبه علیه القسطلانی فی ارشاد الساری.

(۴) حدیث ابی بکر فی اعطاء سن من الإبل بدل سن آخر، وقد أجاب عنه الجمهور، بأنه یدل علی ان الزکوة واجبة فی العین، ولو کانت القیمة هی الواجبة، لکان ذکر ذالک عینا، لأنها تختلف باختلاف الأزمنة والأمکنة، فتقدیر الجبران بمقدار معلوم، لا یناسب تعلق الوجوب بالقیمة (نیل الاوطار ۴/ ۲۱۱)، وقد بسط الحافظ هذا الجواب فی فتح الباری(۳/ ۳۱۳) فارجع الیه، وإنما أجملنا الکلام واکتفینا بالاشارات والا یماء ات، لأن المقام لا یحتمل التطویل والإطناب والتفصیل، فعلیک أن تراجع الکتب المذکورة. (محدث دہلی)

عشر کے احکام ومسائل

(مولانا عبدالرؤف رحمانی جھنڈانگری)

علامہ غزالی نے احیاء العلوم کے ایک باب میں علوم دینیہ کی ترویج واشاعت کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے۔ اس سے بالوضاحت معلوم ہوتا ہے کہ ملت اسلامیہ کا اقبالی دو، روہ زریں دور تھا جب کہ دینی ادارے، شرعی بیت المال اور شاہی خزانوں سے روز افزوں عروج وارتقاء کے مراحل طے کر رہے تھے، مگر کون کہہ سکتا تھا کہ دور غلامی میں بھی تاج وتخت سے محروم اور فکر معاش میں کھو جانے والی مسلم قوم مسجد ومکتب اور دینی ضروریات کے مالی قربانی کا حق ادا کرے گی، لیکن یہ معلم حکمت جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے اسلامی نظام اور اس کے اہم اصول زکوۃ وعشر ہی کی معجز نمائیاں ہیں کہ محکومی کے دور میں بھی مکتب کے بوریہ نشینوں نے تعلیمی ودینی نظام کو برقرار وقائم رکھا ہے۔

آج جب عشر وزکوۃ کے مسائل پر قلم اٹھایا تو والدی المحترم جناب حاجی نعمت اللہ خاں رحمۃ اللہ علیہ کی پیکر ایثار ہستی کی یاد تازہ ہوگئی، جنہوں نے زکوۃ وعشر فروغ دے کر بستی وگونڈہ اور نیپال کی ترائی میں ایک اسلامی وتعلیمی فضا برپا کردی، یہ کہ مدرسہ سراج العلوم جھنڈانگر کے قیام سے پیشتر ہمارا علاقہ زکوۃ وعشر کے نام سے قطعا نا آشنا تھا۔ رسمی طور پر کھلیانی اور برائے نام بھیک وصدقہ وغیرہ دے کر اہل مال، زکوۃ وعشر سے خود کو سبکدوش سمجھتے تھے، اور یہی وہ زمانہ تھا کہ نیاز وفاتحہ کے چڑھاوے سے قبر ودرگاہ کے جواز میں ہن برستا تھا، لیکن مساجد ویران اور صداقت آموز مکاتب بے نام ونشان تھے۔

میرے والد رحمۃ اللہ نے جماعت کے اکابر علماء سے عشر وزکوۃ کے مسائل پوچھ پوچھ کر زمین داروں اور کاشتکاروں کو آگاہ کردیا کہ زمین کی ہر پیداوار میں اللہ کے بندوں کا حق ہے، اسی طرح اس دور کے قوم وجماعت کے سردار حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب محدث مبارکپوری شارح ترمذی صاحب تحفۃ الاحوذی مرحوم کی سرپرستی میں مدرسہ کو دے کر زکوۃ عشر کے نظام کو فروغ دینے کی مزید صورت پیدا کی، ان کی اس طرح کی قربانیوں کا ثمرہ آج قوم وجماعت کو حاصل ہے کہ ہمارے علاقہ میں گاؤں گاؤں زکوۃ وعشر کا چرچا ہے، دینی

ادارے مالیاتی سقائی سے سیراب ہیں، اللہ تعالیٰ توحید وسنت اور دینی خدمت کے اس شیدائی کو غریق رحمت کرے جو زکوۃ وعشر کی پابندی کا نمونہ بن کر اور اسے ہر ڈھنگ سے فروغ دے کر علاقہ میں نظام عشر وزکوۃ کا بانی اول قرار پایا۔

آنے والے صفحات میں آپ بانی مدرسہ سراج العلوم جھنڈا نگر (حاجی نعمت اللہ خاں صاحب مرحوم) کے استفتاء کو ملاحظہ کریں گے، جو انہوں نے غلہ اور زمینی پیداوار کے عشر کے سلسلہ میں اس دور کے علمائے کبار کی خدمت میں بھیجا تھا، اس کا جواب لکھنے والے اور یہ دینی مسئلہ بتانے والے اس دور کے وہ ممتاز علماء تھے، جن کے علمی فضل وکمال سے کم وبیش ہندو پاک کا ہر دیندار مسلمان واقف ہے شارح ترمذی حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری اور سردار جماعت حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری، مجاہد اسلام حضرت مولانا ابو القاسم صاحب سیف بنارسی رحمہم اللہ جیسے اکابر واجلہ علماء ملت پر پوری طرح اعتماد ووثوق کیا جا سکتا ہے۔

غلہ میں عشر کی فرضیت:

س ۱: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ خراجی زمین کی پیداوار میں عشر نکالنا ضروری اور فرض ہے یا نہیں؟ ہمارے اطراف میں اکثر لوگ زراعت وزمینداری کا پیشہ رکھتے ہیں، ہزار ہا من غلہ پیدا ہوتا ہے مگر خراجی زمین کا حیلہ کر کے عشر نہیں نکالتے، پس قرآن وحدیث سے عشر کی فرضیت کے بارہ صاف تحریر اور مدلل جواب عنایت کیجئے، تا کہ ہم لوگ مواخذۂ اخروی سے نجات پائیں۔

س ۲: اگر عشر فرض ہے تو دھان، جو، ارہر، ماش ہر نوع میں یا خاص خاص غلہ میں؟ اور عشر خراج ہے یا زکوۃ؟ **بینوا و توجروا۔**

سائل: (حاجی) نعمت اللہ ساکن جھنڈا نگر

علماء دین کے جوابات:

ج: خراجی زمین ہو یا غیر خراجی، ہر زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر ہے۔ اور دھان، جو، گیہوں، ارہر، ماش وغیرہ وغیرہ ہر غلہ میں عشر یا نصف عشر ہے **لعموم الأدلة، كقوله تعالىٰ: "انفقو من طيبات ما كسبتم و ممآ اخرجنا لكم من الارض" ولقوله ﷺ: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، و فيما سقى بالنضح نصف العشر" رواه البخارى.**

اگر زمین بارانی ہے تو دسواں حصہ نکالنا فرض ہے۔ اور اگر سینچ کر یا آب پاشی کا نہری معاوضہ دے کر پیداوار حاصل ہوا ہے تو بیسواں حصہ فرض ہے۔

اور عشر خراج نہیں بلکہ زکوۃ ہے، **لما ورد عليه لفظ الصدقة فى بعض الأحاديث، هذا ما عندى والله تعالىٰ اعلم وعلمه أتم.**

کتبہ محمد عبدالرحمٰن المبارکفوری عفا اللہ عنہ

الجواب صحيح والرأى نجيح:

(ابو النعمان محمد عبدالرحمن الاعظمى المئوى، محمد ابو القاسم البنارسى، سيد محمد يعقوب سونكى، محمد عبدالجبار عمر پورى، ابو محمد عبدالستار حسن عمر پورى، (مولانا) شرف الدين دهلوى، ابو محمد عبدالوهاب صدرى، حافظ عبدالوهاب (نابينا)، مولانا احمد الله پرتاب گڑهى)

نوٹ: اس فتوی پر شیخ الاسلام حضرت العلام مولانا ثناءاللہ صاحب امرتسری کے دستخط موجود ہیں، وہ تحریر فرماتے ہیں:
آج کل سرکار انگریزی جو خراج وصول کرتی ہے اس سے عشر معاف نہیں ہوتا، عشر مثل زکوۃ کے ہے اور مالگزاری انگریزی ٹیکس ہے اس لئے زمینداروں سے حق شرعی معاف نہیں ہوسکتا، والله اعلم، ابو الوفاء ثناء الله كفاه الله امرتسرى.

غلہ میں عشر کا نصاب:

مسلم شریف میں آنحضرت ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ جب تک کھجور یا غلہ پانچ وسق نہ ہو جائے اس پر عشر واجب نہیں، پانچ وسق کا وزن پختہ (ساڑھے اکیس من) جب اس قدر کھجور یا غلہ، دھان، گیہوں، ارہر، ارد یا چنا وغیرہ زمین سے حاصل ہو جائے تو اس میں دسواں حصہ نکالنا واجب ہے، بشرطیکہ زمین بارانی ہو، یعنی صرف بارش کے پانی سے فصل تیار ہو جاتی ہو، لیکن اگر نہری اسکیم یا دیگر ذرائع آب پاشی کے بعد غلہ پیدا ہو تو بیسواں حصہ عشر نکالنا واجب ہے۔

گنا میں عشر کی فرضیت:

گنا میں عشر کے واجب ہونے کے متعلق حسب ذیل سوال کیا گیا تھا:

س: گنے اور پونڈے میں زکوۃ فرض ہے یا نہیں؟ بعض لوگ گنے کو خضراوات میں داخل سمجھ کر کہتے ہیں کہ اس میں زکوۃ نہیں، اگر گنے میں غلہ جات کی طرح زکوۃ فرض ہے تو حدیث: ''ليس فى الخضراوات صدقة'' کی توجیہ اور اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟

سائل: عبدالرؤف رحمانی جھنڈانگری

شیخ الحدیث حضرت مولانا عبیداللہ صاحب رحمانی مبارکپوری کا جواب:

ج: زمین کی ہر وہ پیداوار جو انسان کے کھانے کے کام آئے (قوت ہو یا اِدَام) اور ذخیرہ کی جاسکے اور ایک مدت تک باقی رہے، سبزیوں اور ترکاریوں اور پھلوں کی طرح جلد خراب نہ ہو جائے اس میں زکوۃ فرض ہے۔ دلائل حسب ذیل ہیں:

۱. ''يا أيها الذين أمنو انفقو من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض'' (قرآن كريم).
''اے مسلمانو! اپنی حلال کمائیوں اور ان چیزوں سے جن کو ہم نے تمہارے فائدے کے لئے زمین سے پیدا کیا ہے زکوۃ دیا کرو''۔

۲. ''فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا: العشر، و فيما سقى بالنضح: نصف العشر''.
(بخاری، ابوداود، ترمذی).

۳. "لیس فی حب ولا تمر صدقة، حتی یبلغ خمسة أوسق" (مسلم).

۴. "لیس فی الخضراوات صدقة" (ترمذی، دار قطنی وغیرہ).

آیت اور پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ زمین کی تمام پیداوار میں زکوۃ فرض ہے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ کھجور یا اور کسی غلہ میں جب تک پانچ وسق نہ ہو، زکوۃ فرض نہیں ہے، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زکوۃ ان چیزوں میں سے ہے جو کیلی ہو، یعنی: جو معین پیمانہ سے ناپی جاسکیں۔ تیسری حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سبزیوں، ترکاریوں، پھلوں، یعنی: ان چیزوں میں زکوۃ نہیں ہے، جو ذخیرہ نہ کی جاسکیں اور خراب ہو جائیں۔ قال الحافظ: "و هو دال علی أن الزکوة إنما هی فیما یکال، مما یدخر للاقتیات فی حال الاختیار، وهذا قول مالک و الشافعی" (فتح الباری ۶/ ۵۲)، چوں کہ گنے سے مقصود بالذات شکر، راب، گڑ کا تیار کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں انسان کے کھانے کے کام آتی ہیں اور ذخیرہ کی جاتی ہیں، مدت تک خراب نہیں ہوتیں اور بعض مقامات میں ناپ کر بھی فروخت کی جاتی ہیں۔ اس لئے آیت کریمہ اور تینوں حدیثوں کی رو سے گنے میں بلا شک وشبہ زکوۃ فرض ہے اور حنفیہ کے نزدیک تو بلا ان قیود وشرائط کے زمین کی ہر پیداوار میں زکوۃ فرض ہے، اس لئے گنے میں بھی زکوۃ ضروری ہوگی۔

"ویجب فی قصب السکر وقصب الذریرة، لأنه یطلب بها نماء الأرض، فوجد شرط الوجوب، فیجب" (بدائع).

(۲) گنا خضروات میں داخل نہیں ہے، کیونکہ خضروات سے بالاتفاق وہ سبزیاں، ترکاریاں، پھل مراد ہیں، جو جلد خراب ہو کر ناقابل استعمال ہو جاتی ہیں اور ذخیرہ نہیں کی جاسکتیں، جیسے: ککری، خربوزہ، تربوز، شلجم، چقندر، بیگن، وغیرہ اور ہر قسم کے پھول اور ساگ پات اور امرود، انار، سیب وغیرہ۔

تائیدات علماء کرام:

اس فتوے کے مطابق حضرت مولانا ابو القاسم صاحب سیف بنارسی (مرحوم)، حضرت مولانا شرف الدین صاحب محدث دہلوی حضرت مولانا احمد اللہ صاحب شیخ الحدیث جامعہ رحمانیہ دہلی (مرحوم)، حضرت مولانا حافظ محمد صاحب گوندلوی محدث پنجاب، حضرت مولانا یونس صاحب سابق شیخ الحدیث جامعہ رحمانیہ کراچی نیز دیگر اکابر علماء کے فتاوی و تحریرات موجود ہیں، امام شافعی نے بھی زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر کا وجوب بتلایا ہے، جس کو آدمی کاشت کرے اور اس کا ذخیرہ کر سکے، چنانچہ امام بیہقی نے لکھا ہے: "الصدقة فیما یزرعه الآدمیون، وییبس ویدخر ویقتات، دون ماتنبته من الخضر" (بیہقی ۴/ ۱۲۸).

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ آدمی جن چیزوں کی کاشت کرے اور ان کا ذخیرہ بنا سکے اس میں عشر واجب ہے۔ البتہ خودرو سبزیوں پر کچھ نہیں ہے، جو زمین سے خود بخود اگ آتے ہیں، جیسے: زمین قند، کھر، گھاس، چورائی اور کرمواو غیرہ کے ساگ پات۔

تائید مزید

جناب مولانا حافظ عبداللہ صاحب روپڑی نے تنظیم اہل حدیث یکم دسمبر ۱۹۲۳ء کے پرچہ میں بڑے شدومد سے گنا میں عشر واجب ہونے کے مسئلہ پر مکمل و مدلل فتویٰ شائع کیا ہے اور اسی طرح مدرسہ رحمانیہ دہلی کے علمی رسالہ محدث بابت ماہ مئی ۱۹۴۰ء میں گنا میں وجوب عشر کے متعلق بڑا جامع و مفصل فتویٰ موجود ہے اسی طرح اخبار اہل حدیث دہلی ۱۹۵۳ء کے مختلف پرچوں میں مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری اور جناب مولانا عبدالجلیل صاحب سامرودی کے مابین ایک اچھا خاصا مذاکرۂ علمیہ رہا، جس میں مسلسل بحثوں کے بعد آخر مسئلہ حقہ یہی نکلا کہ عشر اشیاء اربعہ حنطہ، شعیر، تمر، عنب میں منحصر نہیں ہے، اور جب دعویٰ انحصار غلط ہے تو زمین کی ہر پیداوار جو نصاب کو پہنچ جائے اور اس کو مدخر و محفوظ بنایا جاسکے اس میں عشر قطعی واجب ہے، چوں کہ گنا اسی قسم میں داخل ہے اور شکر وراب وگڑ کی صورت میں اس کا ذخیرہ کیا جاتا ہے، لہٰذا اس میں عشر نکالنا قطعاً فرض ہے، اہل حدیث دہلی یکم جنوری ۱۹۵۴ء، ۱۵/ جنوری ۱۹۵۴ء میں اس بحث کا خاتمہ ملاحظہ ہو۔

نوٹ: حجۃ الخلف زبدۃ السلف حضرت مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری نے بھی بڑے شدومد سے گنا میں عشر کو واجب بتلایا ہے۔ (کتاب الزکوۃ مؤلفہ حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری میں اس کی تفصیلات موجود ہیں)۔

گنا میں عشر کا نصاب

اب اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم عشر کس چیز کے اعتبار سے نکالیں۔ گڑ کا وزن معتبر ہے یا گنا کا اس لئے میں نے ایک استفتاء مرتب کر کے شیخ الحدیث حضرت مولانا عبیداللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں بھیجا، سوال یہ ہے کہ:

ہمارے اطراف میں گنا شوگر فیکٹریوں میں فروخت کردینے کا رواج ہے، تو عشر کے لئے خود گنا میں نصاب ہے یا اس کے گڑ وشکر میں؟

سائل: عبدالرؤف رحمانی جھنڈانگری

شیخ الحدیث حضرت مولانا عبیداللہ رحمانی مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب:

ج: گنے میں وہی نصاب ہے جو اور غلہ جات گیہوں، جو، دھان، مٹر، چنے، مسور، ماش، مونگ کا ہے، البتہ میرے نزدیک گنے کا نصاب گڑ یا راب کے اعتبار سے معین کرنا راجح ہے۔ جس طرح "ما أخرجنا من الأرض"، رطب اور حب ہے، تمریۃ و زبیبۃ بعد میں عارض ہوتی ہے، مع ہذا نصاب میں اسی حالت ثانیہ کا اعتبار ہے نہ حالت اولیٰ کا، اسی طرح "ما أخرجنا من الأرض" گنا ہے اور قندیت اور شکریت فعل عبد سے اس میں حادث ہوتی ہے۔ پس یہاں بھی نصاب کے اعتبار میں اس کی حالت ثانیہ کا لحاظ ہونا چاہئے، نام و شکل کا فرق مؤثر نہیں ہونا چاہئے، اگر آپ کے اطراف میں گنا بارانی نہیں ہے بلکہ کنویں وغیرہ سے سیراب کرنے سے تیار ہوتا ہے اور پھر

شوگر فیکٹریوں میں فروخت کردیا جاتا ہے، اور خود گڑ یا راب نہیں بنایا جاتا ہے، تو اس کا نصف عشر اس طرح نکال دیا جائے کہ گنے کی جتنی مقدار سے پختہ ساڑھے اکیس من گڑ یا راب تیار ہوسکتی ہے، اتنی مقدار کا بیسواں حصہ قبل فروخت کرنے کے مصارف زکوۃ میں صرف کردیا جائے یا فروخت کرکے اس کے بیسیوں حصہ کی قیمت ادا کی جائے دونوں جائز ہے، دوسری صورت مصارف کے حق میں بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

نوٹ:۔ اس فتوی پر علماء ہند و پنجاب وعلماء پاکستان کے فتاویٰ اوران کے دستخط ثبت ہیں۔

تخمینہ و اندازہ:

اس فتوئی میں اندازہ لگانے کا جو ذکر ہوا ہے اس کے متعلق میں نے خاص طور پر کیمسٹ افسران سے معلوم کیا تو یہ پتہ چلا کہ ہر پختہ سو من گنا میں دس من گڑ تیار ہوتا ہے اور بارہ من پختہ راب اور کین ڈیپارٹمنٹ کے اے سی ڈی او انسپکٹر صاحب سے ملنے پر معلوم ہوا کہ صوبہ یوپی میں اگر کولہو عمدہ، بیل مضبوط اور قوی ہوں تو ان کے ذریعہ اچھی طرح رس نکالنے پر بھی سو من گنا میں دس من سے زائد گڑ نہیں ہوسکتا۔

خلاصہ کلام

پس تحقیق بالا کے مطابق ظاہر ہے کہ پختہ ساڑھے اکیس من گڑ پختہ دوسو پندرہ من گنا میں تیار ہوتا ہے، جس کا بیسواں حصہ ایک من تین سیر پختہ گڑ ہوا، اور پختہ ساڑھے اکیس من راب پختہ پونے دوسو من گنا میں تیار ہوتا ہے بس ادنیٰ نصاب پونے دوسو من گنا ہے اس پر عشر بیسواں حصہ نکالنا واجب ہے، اب خواہ گنا، گڑ اور راب کو عشر میں نکالئے یا اس کی قیمت کو حساب سے معاملہ یکساں ہوجاتا ہے، اموال زکوۃ میں دونوں صورتیں صحیح ہیں، البتہ مصارف کے حق میں قیمت کی ادائیگی بہتر ہے۔

ایک ضروری انتباہ

عام طور سے سونا، چاندی میں زکوۃ کا اور چوپایہ میں صدقہ اور پھلوں اور غلوں میں عشر کا اطلاق غالب ہوگیا ہے حالانکہ رسول اکرم ﷺ نے ان سب چیزوں میں مقدار واجب نکالنے کو ''زکوۃ'' سے بھی تعبیر فرمایا ہے۔

امام بیہقی لکھتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: " **ما من رجل يموت ويترك عنها غنما أو أبلا او بقرا لم يؤد زكاتها إلا جاء تها أعظم ما يكون**" (**فسمى الواجب في الماشية زكاة**) یعنی: ''جو شخص گائے، اونٹ، بکری کا زکوۃ نہ دے گا تو یہ جانور دن قیامت میں اور موٹی تازی ہو کر اس آدمی کو روندے گی''، اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے جانوروں میں واجب مقدار کے نکالنے کا نام ''زکوۃ'' رکھا، اسی طرح پھلوں کے متعلق آں حضرت ﷺ نے فرمایا کہ انگور کی ''زکوۃ'' میں منقی اور تازہ کھجور کی زکوۃ میں

خشک کھجور نکالے جائیں گے۔ امام بیہقی لکھتے ہیں: "فسمی العشر فی الکرم والنخل زکاۃ" پس پھلوں میں مقدار واجب یعنی عشر کو آنحضرت ﷺ نے زکوۃ سے تعبیر فرمایا۔ (سنن کبریٰ بیہقی ۵/۷).

پس جو لوگ زکوۃ کے بارہ میں آئی ہوئی وعیدوں کو سن کر صرف چاندی، سونا اور روپیہ کے زکاۃ کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں اور عشر وصدقہ کو معمولی سمجھ کر تساہلی اور غفلت کرتے ہیں، ان کو اس حدیث کی روشنی میں اچھی طرح معلوم کر لینا چاہئے کہ پھلوں اور غلوں کے اندر عائد شدہ مقدار واجب نکالنے کا نام بھی زکوۃ ہے، البتہ اس کا دوسرا نام عشر اس پر غالب آ گیا، ورنہ دراصل یہ بھی زکاۃ الارض و زکاۃ لثمار ہی ہے، بہرحال عشر یا بلفظ دیگر زکاۃ غلہ ادا کرنا روپیہ وغیرہ کی زکوۃ کی طرح فرض عین ہے۔

(ماہنامہ السراج جھنڈانگر نومبر/دسمبر ۱۹۹۹ء)

س: عشر کے متعلق آپ قرآن وحدیث سے تحریر فرمادیں۔ گاؤں والے پریشان ہیں کوئی ایسا نہیں جو حل کر سکے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری یہاں آئے تھے، تو موصوف کے دریافت کرنے پر بیسواں حصہ زکوۃ نکالنے کے لئے فرمایا تھا، اب ہم میں سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ دسواں دیا جائے۔

ج: آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح سونے چاندی اور مویشی کا نصاب مقرر فرمایا ہے، اور ہر ایک میں بطور زکوۃ کے جتنا اور جیسا نکالنا جائز ہے اس کی بھی تعیین وتصریح فرمادی ہے، اور اس کو ہمارے اختیار میں نہیں دیا کہ جتنا اور جیسا چاہیں نکالیں یا اپنی مرضی سے اس میں کمی وبیشی کریں۔ اسی طرح زمین کی پیداوار سے شرعی حق نکالنے کے لئے بھی نصاب بتلا دیا ہے کہ جب تک کسی کے ہاں اتنی مقدار میں غلہ کی پیداوار نہ ہو، تو نکالنا واجب نہ ہوگا۔ ساتھ یہ بھی بتلا دیا ہے کہ جب اتنا پیدا ہو تو کتنا نکالنا لازم ہوگا اور جتنا نکالنا لازم اور فرض ہے اتنا ہی نکالنا ہوگا۔ کمی وبیشی کا ہمیں حق نہیں ہے۔

شریعت نے زمین کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: بارانی اور چاہی، اگر پیداوار بارش کے پانی سے ہو، تو اس میں سے عشر دسواں حصہ زکوۃ ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر کنویں کے ذریعہ آب پاشی سے پیداوار ہو تو اس میں سے نصف عشر بیسواں حصہ زکوۃ میں ادا کیا جاوے گا۔ اس کے علاوہ شریعت نے بیج، گوڑنا، جوتنا، نرانا، آب پاشی، کاٹنا اور ماش کرنا وغیرہ کا اعتبار عشر یا نصف عشر مقرر کرنے میں نہیں کیا، اگر پانی کے علاوہ اور چیزوں کا اعتبار ہوتا تو فرما دیا جاتا۔ اسلامی حکومت میں جو زمین خراجی ہوتی ہے۔ اس کو اگر کوئی مسلمان خریدے یا وہ کافر مسلمان ہو جائے تو اس کو مقررہ خراج کے علاوہ بارانی میں عشر اور چاہی میں نصف عشر ادا کرنا واجب ہے، پیداوار میں سے خراج وضع کرنے کے بعد عشر یا نصف عشر نکالنے کی اجازت نہیں ہوتی اور نہ ہی خراج دینے کی وجہ سے دسویں یا بیسویں کے بجائے تیسواں یا چالیسواں نکالنے کی اجازت ہے۔ ٹھیک اسی طرح غیر مسلم حکومت میں مسلمان کاشتکاروں سے جو پوت مال گزاری لگان لیا جاتا ہے۔ اس کا اثر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ عشر یا نصف پر نہیں پڑے گا۔ یعنی: نہ تو کل پیداوار سے لگان مال گزاری اور پوت وضع کرنے کے بعد عشر یا

نصف عشر نکالنے کی اجازت ہوگی اور نہ مال گزاری اور لگان کی وجہ سے بارانی زمین کی پیداوار سے دسواں کے بجائے بیسواں اور چاہی سے بیسواں کے بجائے تیسواں اور چالیسواں نکالنا جائز ہوگا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب نہیں تھا لیکن اللہ تعالیٰ تو جانتا تھا کہ مسلمانوں پر کبھی غیر مسلم حکمران ہوں گے اور ان پر طرح طرح کے ٹیکس لگائیں گے۔ پھر کیوں نہ اپنے نبی کے ذریعہ ہم کو یہ بتادیا کہ پانی کے علاوہ ایسے ٹیکسوں کا بھی لحاظ واعتبار کرنا ہوگا۔ "وما كان ربك نسيًا" (مريم: ٦٤).

پانی پٹا کر غلہ پیدا کرنے کے مصارف ہر جگہ یکساں نہیں ہیں کہیں کم ہیں کہیں زیادہ۔ آنحضرت ﷺ نے اس کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں کیا کیوں کہ ان کا انضباط مشکل تھا۔ اس لئے مطلقاً ہر حالت میں قاعدہ کلیہ طور بیسواں مقرر اور لازم کردیا۔ جس میں اب ہم کو کمی و بیشی کرنے کا حق نہیں اور بارانی زمین کی پیداوار سے ہر حال میں دسواں ہی نکالنا ہوگا۔ حضرت مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری نے اپنے مطبوعہ رسالہ میں اور ان کے شاگرد رشید اور (میرے استاد وشیخ) حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری نے بھی اپنے قلمی غیر مطبوعہ رسالہ میں یہی تحریر فرمایا ہے۔ اور یہی حق ہے۔

(فتاوی علمائے اہل حدیث ص: ۶۸/۶۹
از ابوالحسنات علی محمد سعیدی
بحوالہ جریدہ ترجمان دہلی ج: ۶ ش ۷)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین بحکم آیت عام: "**أنفقوا من طيبات ما كسبتم و مما أخرجنا لكم من الأرض (البقرة:٦٧)** وبحکم حدیث عام: "**فيما سقت السماء و العيون أو كان عثرياً العشر، وفيما سقي بالنضح، نصف العشر،** (۱) زمین کی پیداوار سے عام ازیں کہ وہ قابل خورش ہو اور فروخت کرکے ہزار ہا روپیہ حاصل ہوں مثلاً کپاس، سن، پٹوہ، وغیرہ میں عشر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو مذکورہ آیت وحدیث کی مخصص کونسی آیت یا کونسی حدیث ہے؟ **بینوا بيانا شافيا للتعليل توجروا أجراً جزيلاً عند الله الجليل.**

ج: میرے نزدیک راجح مسلک امام داود ظاہری کا ہے کہ زمین کی تمام پیداوار میں عشر یا نصف عشر فرض ہے۔ خواہ وہ انسانی خوراک ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ وہ مالی آمدنی کا ذریعہ ہو۔ البتہ جو چیزیں ان میں سے ناپ یا تول کر فروخت کی جاتی ہوں ان میں نصاب ملحوظ ہوگا مقررہ نصاب کے برابر پیدا ہوں جب ہی ان میں عشر یا نصف عشر لازم ہوگا۔ اور جو زمینی پیداوار موزونات ومکیلات میں سے نہ ہو اس میں نصاب زکوۃ ملحوظ نہیں ہوگا، بلکہ تھوڑی پیدا ہو یا زیادہ، بہرحال اس میں عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔ تفصیل مرعاۃ جلد سوم میں ملاحظہ ہو فقط۔

(محدث بنارس/ شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر)

---

(۱) بخاري كتاب الزكاة باب العشر فيما يسقى من ماء السماء ٢ / ١٣٣.

س (۱): کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زمین خراجی میں عشر لازم ہے یا نہیں؟ یعنی: ملک ہند میں جس زمین کی مال گذاری سرکار بہادر کو دی جاتی ہے اس زمین کی پیداوار یعنی: دھان کا عشر دیا جائے یا نہیں؟۔ جواب قرآن وحدیث کے مطابق دیا جائے۔فتاویٰ نذیریہ جلد اول صفحہ :۴۹۳ پر بھی یہی سوال درج ہے۔سید محمد نذیر حسین صاحب مرحوم دہلوی کے فتوی پر عمل کیا جائے یا شیخ محمد عبدالرحمٰن المبارکفوری کے فتوی پر جومیاں صاحب کے فتوی کو رد کرتے ہیں۔ان دونوں میں کن کا فتویٰ صحیح اور قابل عمل ہے؟

س (۲): ہمارے گاؤں میں غریب لوگ دوسرے مال داروں کی زمین لے کر ہل کرتے اور دھان بوتے ہیں۔اس زمین سے جو دھان حاصل ہوتا ہے اس کے دو حصہ کرتے ہیں: ایک حصہ زمین والے کو دیتے ہیں اور دوسرا حصہ اپنا خود رکھتے ہیں۔ایسی حالت میں غریب لوگ جن کی اپنی زمین نہیں، حاصل کردہ دھان کا عشر ادا کریں یا نہیں؟۔اس کا جواب قرآن وحدیث کی روشنی میں دیں۔

س (۳): غریب لوگ جن کے قبضہ میں دو تین بیگہ زمین ہے اس زمین سے اس قدر کم پیداوار مثلاً دھان حاصل ہوتا ہے کہ سالانہ خرچ اس سے نہیں نکل سکتا کیا ایسی حالت میں غریب لوگ دھان کی زکوۃ یعنی عشر ادا کریں یا نہیں؟۔

سائل: شیخ محمد الیاس بن مولوی مولانا ابوظفر محمد عمر صاحب مرحوم
گوجیدرہ، براہ بہدرک ضلع بالیسر ملک اڑیسہ

ج (۱): خراجی زمین (ہندوستان میں مسلمانوں کی زمینوں کی پیداوار جس کی مال گزاری وہ انگریزی حکومت کو دیتے ہیں) میں عشر یا نصف عشر بلاشبہ فرض اور لازم ہے۔اس بارے میں حضرت شیخ استاذ امام علامہ مبارکپوری نے جو کچھ لکھا ہے حرف بحرف صحیح ہے اور یہی واجب العمل ہے۔علامہ مبارکپوری نے جس قدر لکھا ہے اس پر اضافہ کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں بالکل کافی اور شافی تحریر فرمایا ہے۔تعجب ہے آپ پر کہ اس واضح اور قوی تحریر کے بعد بھی کسی دلیل کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔جب صاحب ہدایہ حنفی کی پیش کردہ ہر سہ دلیل کی تردید خود زبردست حنفی عالم ابن الہمام اور مولانا ثناء اللہ پانی پتی نے کردی ہے۔تو اب خراجی زمین میں عشر یا نصف عشر لازم نہ ہونے کی کیا دلیل رہ گئی ہے جس کی وجہ سے آپ کو شک اور تردد ہو رہا ہے۔ابن الہمام کی خود اپنی پیش کردہ دلیل بھی نا قابل التفات ہے۔محض ظن غالب سے وہ فریضہ الٰہی ذمہ سے ساقط نہیں ہوسکتا۔جو نص قرآنی اور قول نبوی کے عموم سے ثابت ہے۔اگر مسلمانوں نے اپنی بداعمالی کی وجہ سے کسی غیر اسلامی اور کافر حکومت کو اپنے اوپر مسلط کر رکھا ہے جس نے ان پر غیر شرعی، ناواجب ٹیکس اور مال گزاری لگا رکھا ہے تو اس کی وجہ سے خدائی قانون اور فریضۂ الٰہی نہیں بدل سکتا۔خدائی قانون (فریضۂ عشر وزکوۃ وغیرہ) بدلنے کا حق کسی انسان کو نہیں ہے۔پس یہ فریضہ ہر حال میں ادا کرنا واجب ہے۔استاذ العلماء شیخ الشیوخ حضرت میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے کی بنا حنفی مذہب پر ہے اور اس بارے میں ان کی یہ تحقیق نا قابل قبول ہے۔مزید تحقیق تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ۲/۱۴ میں ملاحظہ کیجئے۔

ج (۲): بٹائی پر دوسروں کی زمین میں کاشت کرنے والوں پر بھی اسی طرح زکوۃ یعنی: عشر لازم اور فرض ہے جس طرح خود مالک

زمین پر۔ مگر شرط یہ ہے کہ ہر ایک کی پیداوار (دھان کی یا گیہوں کی یا جو کی مثلاً) پانچ وسق یعنی: انگریزی سیر سے اکیس من سے کچھ اوپر ہو۔ اگر پیداوار اکیس من سے کم ہو تو عشر یا نصف عشر لازم نہیں ہوگا۔ ارشاد ہے: "**وانفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض**" (البقرۃ:۲٦۷)، اس آیت میں ہر اس مسلمان کو عشر یا نصف عشر ادا کرنے کا حکم ہے جس کے یہاں کوئی غلہ پیدا ہوا ہو خواہ وہ زمین، پیداوار کے مالک کی ملکیت ہو یا نہ ہو۔ اور آنحضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: "**لیس فیما أقل من خمسة أوسق صدقة**" (**بخاری مسلم وغیرہ**) (۱) معلوم ہوا کہ جس طرح سونے، چاندی، اونٹ، گائے، بکری میں زکوۃ فرض ہونے کے لئے نصاب (مقدار معین) شرط ہے اسی طرح زمین کی پیداوار میں زکوۃ (عشر یا نصف عشر) فرض ہونے کے لئے نصاب شرط ہے یعنی: پانچ وسق یا اس سے زیادہ پیداوار ہو، تب عشر یا نصف عشر لازم ہے ورنہ نہیں۔ البتہ بارانی زمین میں پیدوار کا دسواں حصہ دینا پڑے گا اور چاہی وغیرہ بارانی میں بیسواں۔

ج(۳): زمین کی پیداوار میں زکوۃ کے فرض ہونے کے لئے صرف یہ شرط ہے کہ پیداوار کا مالک مسلمان ہو اور پیداوار نصاب (اکیس من انگریزی سیر سے) تک پہنچتی ہو۔ چاہے زمین اس کی اپنی ہو یا کسی غیر کی، اور اس نے بٹائی پر لے رکھی ہو۔ اور خواہ اس کی مملوکہ زمین جس میں وہ پیداوار حاصل ہوئی ہے دو تین بیگہ ہو یا اس سے زیادہ۔ اور خواہ اس پیداوار سے اس مالک پیداوار کا سالانہ خرچ نکلتا اور پورا ہوتا ہو یا نہ۔ نصاب اور اس سے زیادہ غلہ پیدا ہونے کی صورت میں مطلقاً عشر یا نصف عشر ادا کرنا ہوگا جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں حدیث لکھ دی گئی ہے اور وہ اس مقصد پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔

(محدث دہلی جون ۱۹۴۲ء)

س(۱): ایک فصل کی چند چیزیں مثلاً: کرنگی، برہمی، ڈنڑئی، انجی وغیرہ از قسم دھان ایک قسم میں شمار ہوں گی اور ان سب کو ملا کر نصاب عشر پورا کیا جائے گا، یا علیحدہ علیحدہ کو پہونچیں تب عشر لازم ہوگا؟

(۲): اسی طرح فصل ربیع کی چیزیں گیہوں، جو، چنا، ارہر، مٹر وغیرہ ملا کر نصاب کو مکمل کر کے عشر لیا جائے گا، یا ہر ایک چیز علیحدہ اپنے نصاب کو پہنچے تب عشر عائد ہوگا؟ جو کچھ فیصلہ ہو مدلل ہو اور وجہ استدلال بھی ظاہر ہو۔

(۳): بعض حضرات کہتے ہیں کہ: جو، گیہوں گو ایک فصل کی ہیں مگر ان کے مجموعہ پر نصاب کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ علیحدہ علیحدہ جب نصاب کو پہونچے تب عشر لازم ہوگا۔ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے باوجود ایک فصل ہونے کے حطہ و شعیر کا علیحدہ علیحدہ ذکر فرمایا ہے۔ کیا یہ استدلال صحیح ہے؟ کیا جس کے پاس حطہ و شعیر مل کر نصاب پورا ہوتا ہے وہ عشر سے بری ہو جائے گا؟

ج:(۱) دھان کی یہ قسمیں مثلاً: کرنگی، برہمی، ڈنڑئی، انجی وغیرہ ایک جنس کی چند انواع ہیں یعنی: جس طرح خرید و فروخت میں

---

(۱) بخاری کتاب الزکاۃ باب لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة ۱۳۳/۲، مسلم کتاب الزکاۃ (۹۷۹) ۶۷۳/۲.

ایک قسم اور ایک جنس شمار ہوتی ہیں اور اس لئے ان میں ادھار اور کمی بیشی ممنوع ہے۔ اسی طرح زکوۃ اور عشر کے بارے میں بھی ایک جنس شمار کی جائیں گی اور ان سب کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا۔ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ نصاب معتبر نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ سب دھان کی قسم سے ہیں اگرچہ ان کے نام مختلف ہو گئے ہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسے کھجور کی مختلف قسمیں ہیں اور ان میں بعض اعلیٰ درجہ کی ہیں اور بعض اوسط اور بعض ادنیٰ درجہ کی، اور ان کے نام بھی الگ الگ ہیں جیسے: عجوہ، برنی، صیحانی، عذق بن زید، عذق بن طاب، عذق بن حبیق، جرد ر، مصران، الغارہ وغیرہ اور ان کے رنگ اور حجم میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ اور ان کے کاٹے اور توڑے جانے کے اوقات میں قدرے تقدم وتأخر بھی ہوتا ہے۔ لیکن بایں ہمہ وہ جنس واحد شمار ہوتی ہیں اور سب کو ملا کر نصاب پورا کیا جاتا ہے، اور جس طرح گیہوں کی مختلف قسمیں ہیں اور وہ سب بیع میں جنس واحد شمار ہوتی ہیں اور زکوۃ میں بھی جنس واحد ہی سمجھی جاتی ہیں۔ اسی طرح ارز (دھان) کی تمام قسمیں جنس واحد شمار ہوں گی اگرچہ ان میں نام کے اعتبار سے اور وقت حصاد (کٹائی) کے اعتبار سے اختلاف ہے۔ قال ابن حزم: "وأما أصناف القمح فيضم بعضها إلى بعض، وكذلك تضم أصناف الشعير بعضها إلى بعض، وكذلك أصناف التمر بعضها الى بعض العجوة والبرني والصيحاني و سائر أصنافه" (المحلى ۳/۲۵۳).

علامہ ابن حزم نے کہا ہے کہ "گیہوں کے تمام اقسام ایک دوسرے کے ساتھ ملائے جائیں گے، اسی طرح جو کے سارے اقسام، اور کھجور کی کل قسمیں خواہ برنی ہو یا عجوہ یا صیحانی" (یہ سب کھجور کی قسمیں ہیں)

وقال ابن قدامة: "ولا خلاف بينهم في أن أنواع الأجناس، يضم بعضها إلى بعض، في إكمال النصاب" (المغنی ۴/۲۰۴ والشرح الكبير) وقال: "يضم زرع العام الواحد بعضه الى بعض في تكميل النصاب، سواء اتفقَ وقت زرعه وادراكه او اختلف" الخ (المغنی ۴/۲۰۷) (ابن قدامہ نے فرمایا ہے کہ: نصاب پورا کرنے کے لئے ہر ہر جنس کے کل اقسام ایک ساتھ ملائے جائیں گے مثلاً: گیہوں کے ساتھ گیہوں کی کل قسمیں، دھان کے ساتھ دھان کی جملہ قسمیں، کھجور کے ساتھ کھجور کے تمام اقسام ملائے جائیں گے اس میں اختلاف نہیں ہے)۔

وقال الباجي: " الحنطة تجمع أنواعها كلها، كما تجمع أنواع التمر، فتجمع البيضاء إلى السمراء، فإذا بلغت النصاب، ففيها الزكوة، وهذا لاخلاف فيه".

(علامہ باجی نے فرمایا کہ: گیہوں کے تمام اقسام آپس میں ملائے جائیں گے جس طرح کھجور کی ساری قسمیں ایک ساتھ محسوب ہوتی ہیں۔ اس مجموعی شمار سے نصاب پورا ہو جائے تو عشر لازم ہوتا ہے)۔

ج: (۲) گیہوں، جو، چنا، ارہر، مٹر، مونگ، ماش، مسور سب کی سب الگ الگ جنس ہیں۔ ان میں سے ہر ایک جنس کا الگ الگ نصاب معتبر ہوگا، ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر نصاب پورا نہیں کریں گے۔

قال ابن حزم: ”ولا يضم قمح إلى شعير، ولا تمر اليهما وهو قول سفيان الثورى و محمد بن الحسن و الشافعي و أبى سليمان و أصحابنا“ (المحلى ۳/ ۲۵۱).

وقال الموفق بن قدامة فى المقنع ۱/ ۳۱۸(فقه الحنابلة): ”ولا يضم جنس إلى آخر فى تكميل النصاب، و عنه (أى عن أحمد) أن الحبوب يضم بعضها إلى بعض، و عنه تضم الحنطة الى الشعير، والقطنيات بعضها إلى بعض“ انتهى.

وقال ابن أخيه أبو الفرج بن قدامة فى الشرح الكبير ۲/ ۵۶۰: ”والأولى أصح إن شاء الله، لانها أجناس جواز التفاضل فلم يضم بعضها إلى بعض كالثمار“، ثم رد على من قال يضم بعضها كمالك و عكرمة، وكذا عمه الموفق بن قدامة فى المغنى ۴/ ۲۰۴ .

وقال ابن رشد: ”انهم أجمعوا على أن الصنف الواحد من الحبوب والثمر تجمع جيدة إلى رديئة، و تؤخذ الزكوة عن جميعه بحسب قدر كل واحد منها، أعنى من الجيد الجيد، واختلفوا فى ضم القطانى بعضها الى بعض، وفى ضم الحنطة والشعير والسلت أيضاً، وقال الشافعي وأبى حنيفة وأحمد وجماعة: القطانى كلها أصناف كثيرة بحسب أسماء ها، ولا يضم منها شئ الى غيره، وكذلك الشعير والسلت والحنطة عندهم أصناف ثلثة، لا يضم واحد منها إلى الآخر، و سبب الخلاف، هل المراعاة فى الصنف الواحد اتفاق المنافع او اتفاق الأسماء فمن قال اتفاق الاسماء، قال: كلما اختلف اسمائها فهى أصناف كثيرة، ومن قال اتفاق المنافع، قال: كلما اتفقت فنافعهما فهى صنف واحد، وإن اختلف اسماء ها فكل واحد منهما يروم أن يقرر قاعدته باستقراء الشرع، أعنى أحدهما يحتج لمذهبه بالاشياء التى اعتبر الشرع فيها الأسماء، والآخر بالأشياء التى اعتبر الشرع فيها المنافع، ويشبه أن يكون شهادة الشرع للأسماء فى الزكوة اكثر من شهادته للمنافع، وإن كان كلا الاعتبارين موجوداً فى الشرع“ انتهى. (بداية المجتهد ۱/ ۲۶۶).

ابن حزم نے فرمایا ہے کہ: ”گیہوں جو کے ساتھ نہیں دیا جائے گا۔ اور نہ کھجور گیہوں اور جو کے ساتھ ملائی جائے گی۔ سفیان ثوری محمد بن حسن، شافعی، ابوسلیمان وغیرہم کا یہی مذہب ہے۔ اور موفق بن قدامہ نے کتاب المقنع میں لکھا ہے کہ تکمیل نصاب کے لئے ایک جنس دوسری جنس کے ساتھ نہیں ملائی جائے گی۔ اور امام احمد سے منقول ہے کہ جنس غلہ ایک دوسرے کے ساتھ ملائی جائے گی جیسے گیہوں اور جو، آپس میں اس طرح کے دانے ملائے جائیں گے“۔

لیکن ابوالفرج بن قدامہ نے کہا ہے کہ: ”پہلا ہی قول صحیح ہے۔ یعنی: مختلف اجناس ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ملائی جائیں گی۔

کیونکہ ان میں ہاتھوں ہاتھ زیادتی کمی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے اس لئے بعض دوسرے بعض کے ساتھ نہیں ملائے جائیں گے۔'' اس کے بعد امام مالک اور عکرمہ وغیرہ جو ملانے کے قائل ہیں ان کی تردید کی ہے، اسی طرح موفق بن قدامہ نے بھی کتاب المغنی میں تحریر کیا ہے۔

علامہ ابن رشد نے کہا ہے کہ: ''ایک صنف غلہ کے عمدہ اور ناقص کل اقسام، اور ایک قسم کے پھل کی عمدہ اور ردی کل قسمیں آپس میں ملائی جائیں گی اور زکوۃ عشر جید اور ردی ہر ایک کے مقدار کے حساب سے جید اور ردی ہی زکوۃ وصول کی جائی گی۔ اور مختلف جنس غلہ کے آپس میں ملانے کے اندر اختلاف ہے کہ گیہوں اور جو اور سلت (خاص قسم کا جو) ملائے جائیں گے یا نہیں؟ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ایک جماعت ائمہ کے نزدیک غلے اپنے ناموں کے لحاظ سے مختلف اقسام اجناس شمار ہوں گے اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے ساتھ ضم نہ ہوگا، جو، گیہوں، سلت (خاص قسم کا جو) یہ تینوں الگ الگ تین جنس ہیں، اس لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ اس باب میں ائمہ کے اندر جو اختلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اماموں نے اجناس کے لئے ان کے ناموں کے اتفاق کا لحاظ کیا ہے یعنی: اگر اجناس کے نام الگ الگ ہیں تو ان کو مختلف اجناس قرار دیتے ہیں۔ جیسے: جو، چنا، مٹر، گیہوں، مسور وغیرہ۔ بنابریں ان کو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ (جیسا کہ امام شافعی واحمد وابوحنیفہ وغیرہم کا مذہب ہے) اور بعض اماموں نے اجناس کی منفعت کے اتحاد کا اعتبار کیا ہے یعنی: اگر مختلف غلے منفعت میں متفق ہوں، سب سے ایک طرح کا فائدہ اٹھایا جاتا ہو، تو ناموں کے اختلاف کے باجود یہ غلے ایک جنس شمار کئے جائیں گے۔ اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا جیسے مٹر، مسور، اُرہر، ارد، یہ سب مختلف الاسماء ہونے کے باجود منفعت میں متحد ہیں۔ لہٰذا ایک کو دوسرے سے ملایا جائے گا۔

شریعت میں بسا اوقات ناموں کے اتفاق کا لحاظ کر کے احکام صادر فرمائے گئے ہیں اور کبھی کبھی منافع کے بھی اتفاق کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ لیکن ناموں کے اتفاق کا اکثر و بیشتر لحاظ شرع میں ہوا ہے بالخصوص زکوۃ کے باب میں'' (انتہی)۔

میرے نزدیک ابن حزم وامام شافعی وامام احمد کا مذہب راجح اور قوی ہے۔

قال الباجی: "والأظهر عندی، أن یکون کل صنف منها (ای القطانی) صنفا منفرداً، لا یضاف إلی غیره فی الزکوة والبیوع، لأنا إن عللنا الجنس بانفصال الحبوب بعضها من بعض، اطرد ذلک فیها والعکس، وإن عللنا باختلاف الصور والمنافع صح" انتهی. (المنتقی شرح الموطا).

وروی ابن حزم بسنده عن ابی سعید الخدری مرفوعاً: "لا یحل فی البر والتمر زکوة حتی یبلغ خمسة او سق" الحدیث قال ابن حزم بعد روایته: "فنفی رسول الله صلی الله علیه وسلم الزکاة عما لم یبلغ خمسة او سق من البر، فبطل بهذا ایجاب الزکوة فیه علی کل حال مجموعا الی شعیر أوغیر مجموع" (الی آخر ما قال) (المحلی ۳/۲۵۲).

ابوالولید باجی نے کہا ہے کہ: ''میرے نزدیک ظاہر یہی ہے کہ ہر قسم کا غلہ اپنی جگہ پر مستقل ایک جنس ہے۔ خرید وفروخت اور زکوۃ کے معاملہ میں ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا کیونکہ شکل وصورت اور منفعت کے لحاظ سے ہر جنس دوسرے سے الگ ہے''۔ علامہ ابن حزم نے ابوسعید خدری سے مرفوعا روایت کی ہے کہ: ''گیہوں اور کھجور میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی ہے جب تک پانچ وسق (۶۰ صاع) کی مقدار کو نہ پہنچ جائے''۔ علامہ ابن حزم نے اس سے استدلال کیا ہے کہ آنحضور ﷺ نے اس مقدار گیہوں سے زکوۃ کی نفی کردی ہے جو پانچ وسق کو نہ پہونچے۔ لہذا گیہوں پانچ وسق سے کم ہو، تو زکوۃ نہ ہوگی۔ اور اگر جو ملا کر مجموعی صورت میں پانچ وسق ہو جائے تو پھر بھی زکوۃ نہ ہوگی، کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ گیہوں پانچ وسق سے کم ہے۔ آنحضور کی نفی زکوۃ کا حکم علی الانفراد گیہوں اور گیہوں وجو کی مجموعی حالت دونوں کو عام ہے۔

ج: (۳) دعویٰ صحیح ہے لیکن استدلال مخدوش ہے کیوں کہ جن حدیثوں میں حطہ وشعیر کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے ان میں نصاب کا بیان نہیں ہے، اور جن میں نصاب کا ذکر ہے ان میں دونوں ایک ساتھ مذکور نہیں ہیں بلکہ صرف حطہ کا ذکر آیا ہے۔ فافهم، حطہ وشعیر دونوں کو ملا کر نصاب نہیں پورا کیا جائے گا۔ كما تقدم

کتبہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

(مصباح بستی رجب ۱۳۷۱ھ)

س: بنگال میں دو قسم کا دھان ہوتا ہے اور ایک ہی ساتھ ایک ہی موسم میں دونوں قسم کا یہ دھان بو دیا جاتا ہے۔ لیکن کاٹنے میں تقریباً پانچ مہینہ کا فرق ہوتا ہے کیا عشر ان دونوں کا ایک ہی ساتھ دیا جائے گا، مثلاً: کوئی شخص ایسا ہے کہ اس کا ہر ایک موسم کا دھان مستقل طور پر نصاب تک نہیں پہنچتا، لیکن دونوں کو ملانے سے نصاب تک پہنچ جاتا ہے تو کیا اس شخص پر عشر واجب ہوگا یا نہیں؟

سائل فجر سرکار ساکن مواماری ملک آسام

ج: دونوں قسم کے دھانوں میں سے ہر ایک اگر نصاب (پانچ وسق یعنی :۲۱ من انگریزی سیر سے کچھ اوپر) کے برابر پیدا ہو تو دونوں کو ملانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر ایک کا عشر اس کے تیار ہو کر کاٹے جانے کے وقت ادا کر دیا جائے اور اگر ہر ایک بقدر نصاب نہیں پیدا ہوا ہے لیکن دونوں کو ملانے سے نصاب پورا ہو جاتا ہے تو دونوں کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے۔ الحاصل جس شخص کے یہاں دھان کے پیداوار کی یہ صورت ہو جو سوال میں درج ہے اس پر عشر واجب ہے۔

"ويضم زرع العام الواحد بعضه إلى بعض في تكميل النصاب، سواء اتفق وقت زرعه وادراكه أو اختلف، ولو كان منه صيفي و ربيعي، ضم الصيفي إلى الربيعي، ولو حصدت الذرة والدخن، ثم نبتت أصولهما يضم أحدهما إلى الآخر، في تكميل النصاب لا الجميع، زرع عام واحد فضم بعضه إلى بعض كما لو تقارب زرعه وإدراكه.

وتضم ثمرة العام الواحد بعضها إلى بعض، سواء اتفق وقت اطلاعها وادراكها أو اختلف، فيقدم بعضها على بعض في ذلك، ولو أن الثمرة جدت، ثم اطلعت الاخرى وجدت، ضمت إحداهما إلى الأخرى" الخ (المغنی علی مختصر الخرقی).

مسئلة:. "و تضم ثمرة العام الواحد بعضها الى بعض في تكميل النصاب: .تضم ثمرة العام الواحد بعضها إلى بعض، سواء اتفق وقت اطلاعها وادراكها أو اختلف، فلو أن الثمرة جدت ثم اطلعت أخرى وجدت، ضم أحداهما إلى الأخرى، وكذلك زرع العام الواحد يضم بعضه إلى بعض في تكميل النصاب، كما قلنا في الثمرة سواء اتفق زرعه وادراكه او اختلف، و يضم الصيفي إلى الربيعي ولو حصدت الدخن والذرة ثم نبت اصولهما، ضم أحدهما إلى الآخر، لأن الجميع زرع عام واحد، فضم بعضه إلى بعض، كما لو تقارب زرعه وادراكه" (الشرح الكبير على متن المقنع كلاهما على مذهب امام الائمة ابى عبدالله احمد بن محمد بن حنبل الشيباني ٦/ ٥١٧).

(محدث دہلی/۱۹۴۲ء)

س: زید کاشتکار ہے۔زمین دار کی بھینٹی، بیگاری، حق حکومت اور لگان وغیرہ میں سالانہ صرفہ جو زید کا ہوا کرتا ہے وہ پیداوار کے دسویں حصہ سے کسی طرح کم نہیں بلکہ زیادہ ہوا کرتا ہے۔البتہ فصل آسمانی بارش یا اس تالاب سے آب پاشی پر ہو جاتی ہے جو زمیندار کی طرف سے رعایا کی زمین کی آبپاشی کے لئے تیار کیا گیا ہے۔آبپاشی پر کوئی رقم زید کی نہیں لگتی۔ایسی حالت میں زید پر زکوۃ پیداوار کا دسواں حصہ لگے یا بیسواں یا نہیں؟

ج: تالاب سے کھیت تک پانی پہنچانے پر بھی خرچ ہوتا ہوگا وہ خرچ اگر زمین دار کرتا ہے تو کاشتکار پر پیداوار کا بیسواں حصہ ہے اور اگر کاشتکار پر ہے تو بیسویں حصہ میں بھی تخفیف ہوگی۔

(اہل حدیث ۲۵ رجب ۱۳۵۱ھ)

تشریح: مالک زمین کو بٹائی کے طور پر جو غلہ ملا ہے اگر بقدر نصاب ہے تو اس میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اس طرح ا… ن پر لینے والے مسلم کسان کا حصہ تقسیم کے بعد بقدر نصاب ہے

تو اس پر بھی عشر واجب اعتبار بقدر نصاب پیداوار کے مالک ہونے کا ہے زمین کی ملکیت کا اعتبار نہیں ہے۔ خیبر کی زمین ۔ ۔ مالک صحابہ اپنے حصوں کی پیداوار کا عشر نکالا کرتے تھے۔ اگر کوئی شخص اپنی زمین کسی کو نقدی پر دیتا ہے تو اس نقدی میں وصولی کے وقت سے دوران حول کے بعد زکوۃ واجب ہوگی۔ اور مالک غلہ پر عشر بشرطیکہ مسلم ہو واللہ اعلم۔

کتبہ عبیداللہ رحمانی

(مرسلہ مولانا عبدالرؤف جھنڈانگری)

(فتاوی ثنائیہ ۱/ ۴۶۸)

س (۱): زید زراعت پیشہ آدمی ہے، سالانہ بیج اور مزدوری و دیگر مصارف کھیتی پر ۵۰ من پختہ غلہ اصل راس المال سے زید کو لگانا پڑتا ہے ۲۰۵۰ من غلہ پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ۵۰ من جو کھیتی پر، بسلسلۂ بیج و مزدوری خرچ ہوتا ہے اسے الگ کر لینے کے بعد صرف ۲۰۰۰ من غلہ کا عشر ادا کرے یا پوری پیدوار ۲۰۵۰ من کا عشر ادا کرے؟

س (۲): موجودہ حکومت کے قانون کے مطابق مالک زمین کو سالانہ لگان اور آبیانہ وغیرہ کھیتی پر ٹیکس لینا پڑتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ لگان اور ٹیکس زمین کے سلسلے میں جتنی رقم سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے، غلہ کی پیدوار میں سے، اس کے حساب سے غلہ مجرا کر لینے کے بعد عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے، یا بغیر مجرا کئے، پوری پیداوار کا عشر یا نصف عشر دیا جائے۔

س (۳): ہمارے یہاں یہ طریقہ رائج ہے کہ جنس تیار ہونے سے پہلے ضرورت مند آدمی بھاؤ اور وقت مقرر کر کے مہاجن سے جنس پر روپیہ لے لیتے ہیں۔ جسے بیع سلم کہا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ غلہ پیدا ہونے کے بعد مہاجن کے ہاتھ بیچے ہوئے غلہ کو ادا کر دینے کے بعد باقی کا عشر ادا کیا جائے یا کل غلہ میں سے پہلے عشر یا نصف ادا کر دیا جائے پھر عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے؟ بینوا توجروا۔

ج (۱): صورت مسئولہ مفصلہ میں زید کل غلہ ۲۰۵۰ من کا عشر ادا کرے، اخراجات و مصارف کھیتی ۵۰ من منہا کر کے عشر نہ ادا کرے۔ نقصان زکوۃ یعنی: تقلیل واجب میں مؤثر فقط مؤنۃ سقی ہے۔ باقی بیج، حرث ارض، حصاد، تأبیر، جذاذ و قطاف، تجفیف، دیاس وغیرہ مؤثر فی تقلیل الزکوۃ نہیں ہیں۔ عہد نبوت و خلافت میں بھی حصاد جذاذ، دیاس، حرث (اثارہ) ارض، القاء حب و بذر، تأبیر وغیرہ کے کام اجرت دے کر کرائے جاتے تھے، لیکن کسی ایسی مرفوع صحیح یا ضعیف حدیث یا اثر کا مجھ کو علم نہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ کھیتی کے مصارف و اخراجات مذکورہ کسی طرح مؤثر فی تنقیص الزکوۃ ہیں هذا ما عندي و من يدعي خلاف ذلك، فليأت بنص أو أثر، دل على دعواه.

ج(۲): خراج شرعی کے وضع کرنے یعنی: مجرا کرنے کے بعد ماقبی کا عشر یا نصف عشر ادا کرنا ذیل میں درج کردہ اثر سے ثابت ہے لیکن موجودہ لگان چونکہ خراج شرعی نہیں۔ اس لئے ہر سال کے غلہ سے لگان مجرا کئے بغیر کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے۔

”عن ابراهيم بن ابی عبلة قال: كتب عمر بن عبدالعزيز الى عبدالله بن أبی عوف، عامله علىٰ فلسطين، فيمن كانت في يده أرض يحرثها من االمسلمين، أن يقبض منها جزيتها، ثم يأخذ منها زكوة ما بقى بعد الجزية، قال ابن عبلة: أنا ابتليت بذلك، و منی أخذو ا ذلك“ (الأموال ص: ۹۰ (۲۳۶) / كتاب الخراج ص: ۱۶۵).

ج(۳): بیع سلم اور سلف عہد نبوت وخلافت میں بھی ہوتی تھی۔ لیکن کسی ایسی مرفوع روایت کا مجھ کو علم نہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ مسلم الیہ اپنی پیداوار سے مسلم فیہ الگ کرنے کے بعد نصاب کا لحاظ کرتا ہو۔ اور اسی ماقبی کی زکوۃ دیتا ہو۔ عشر ادا کرنے کا حکم مطلقاً آیا ہے اور اس اطلاق کے خلاف کوئی نص نہیں ہے، شافعیہ، مالکیہ، حنفیہ سب متفق ہیں کہ کسی قسم کا قرض پیداوار زمین کی زکوۃ کم کرنے میں موثر نہیں ہے وهذا هوا الحق عندى خلافا لمحمد و الله أعلم.

(مصباح بستی دسمبر ۱۹۵۴ء)

س:(۱) گنے اور پونڈے میں زکوۃ فرض ہے یا نہیں؟ بعض لوگ گنے کو خضراوات میں داخل سمجھ کر کہتے ہیں کہ اس میں زکوۃ نہیں ہے۔ اگر گنے میں غلہ جات کی طرح زکوۃ فرض ہے تو حدیث: ”ليس في الخضراوات صدقة“(۱) کی توجیہ اور اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟

(۲) گنا کبھی شوگر فیکٹریوں کو فروخت کردیا جاتا ہے اور کبھی کسان خود ہی راب اور شکر تیار کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں اس کی زکوۃ کیوں کر نکالی جائے گی اور اس کا نصاب کیا ہے؟ یعنی: گنے کی کس قدر پیداوار میں زکوۃ ضروری ہوگی؟

(۳) گنے کئی قسم کے ہوتے ہیں: اگر ایک شخص کے یہاں کئی قسم کے تیار ہوتے ہیں تو کیا وہ سب قسموں کی ملا کر نصاب پورا کرے، یا ہر ایک قسم کو الگ الگ نصاب کے برابر ہونا چاہئے؟ بينوا توجروا.

(عبدالرؤف)

ج: زمین کی ہر وہ پیداوار جو انسان کے کھانے کے کام آئے (قوت ہو یا ادام) اور ذخیرہ کی جاسکے اور ایک مدت تک باقی رہے، سبزیوں، ترکاریوں اور پھلوں کی طرح خراب نہ ہوجائے اس میں زکوۃ فرض ہے۔

(۱) ”يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض“ (البقره:۲۶۷).

”مسلمانو! اپنی حلال کمائیوں اور ان چیزوں سے جن کو ہم نے تمہارے فائدہ کے لئے زمین سے پیدا کیا ہے زکوۃ دیا کرو“۔

(۲) "فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر، وفیما سقی بالنضح نصف العشر" (بخاری، ابو داود ، ترمذی)(۱)

(۳) "لیس فی حب ولا تمر صدقة، حتی یبلغ خمسة أو سق" (مسلم، نسائی)(۲).

(۴) "لیس فی الخضراوات صدقة" (ترمذی ،دار قطنی وغیرہ(۳) .

آیت اور پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ زمین کی تمام پیداوار میں زکوۃ فرض ہے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ کھجور اور کسی غلہ میں جب تک پانچ وسق نہ ہو زکوۃ فرض نہیں ہے۔ اسی حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زکوۃ ان چیزوں میں ہے جو کیلی ہوں، یعنی: جو معین پیمانے سے ناپی جاسکیں۔ تیسری حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سبزیوں، ترکاریوں، پھلوں یعنی: ان چیزوں میں زکوۃ نہیں ہے جو ذخیرہ نہ کی جاسکیں اور جلد خراب ہو جائیں۔ قال الحافظ: "وهو دال على أن الزكوة، إنما هي في ما يكال ومما يدخر للإقتيات في حال الاختيار، وهذا قول مالك والشافعي". (فتح الباری ۳/ ۳۵۰).

گنے سے مقصود بالذات شکر، راب، گڑ کا تیار کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں انسان کے کھانے کے کام آتی ہیں اور ذخیرہ کی جاتی ہیں۔ مدت تک خراب نہیں ہوتیں۔ بعض مقامات میں ناپ کر بھی فروخت کی جاتی ہیں، اس لئے آیت اور تینوں حدیثوں کی رو سے، گنے میں بلا شک وشبہ زکوۃ فرض ہے اور حنفیہ کے نزدیک تو بلا ان قیود وشرائط کے زمین کی ہر پیداوار میں زکوۃ فرض ہے اس لئے گنے میں بھی زکوۃ ضروری ہوگی۔ "ویجب فی قصب السکر و قصب الذریرة، لأنه یطلب بهما نماء الأرض، فوجد شرط الوجوب فیجب" (بدائع).

گنا خضراوات میں داخل نہیں ہے کیونکہ خضراوات سے بالاتفاق سبزیاں، ترکاریاں، پھل مراد ہیں۔ جو جلد خراب ہو کر نا قابل استعمال ہو جاتی ہیں اور ذخیرہ نہیں کی جاسکتیں۔ جیسے: ککری، خربوزہ، تربوز، شلجم، چقندر، آلو، بیگن وغیرہ اور ہر قسم کے پھول اور ساگ پات اور امرود، انار، سیب وغیرہ وغیرہ۔ خضراوات میں زکوۃ واجب نہ ہونے کی ایک یہ دلیل بھی ہے جس کو ابوالولید الباجی مالکی نے ذکر کیا ہے: "والدلیل علی ما نقوله، أن الخضر کانت بالمدینة فی زمن النبی صلی الله علیه و سلم بحیث لا یخفی ذلک، ولم ینقل أنه أمر بإخراج شئ منهما ولا فیها" (منتقی).

(۲) گنے کا وہی نصاب ہے جو اور غلہ جات گیہوں، جو، دھان، مٹر، چنے، مسور، ماش، مونگ کا ہے۔ خود راب اور گڑ تیار کرنے کی صورت میں، اگر گڑ اور راب کی مقدار پانچ وسق یعنی: تین سو صاع (تقریباً ساڑھے اکیس من انگریزی سیر سے) یا اس سے زائد ہو، تو زکوۃ میں مجموعی مقدار کا بیسواں حصہ نکالا جائے۔ کیونکہ گنا بالعموم بغیر آبپاشی کے تیار نہیں ہوتا۔ شوگر فیکٹریوں کو فروخت کر دینے کی صورت

---

(۱) الترمذی کتاب الزکاة باب ماجاء فی زکوة الخضراوات (٦٣٨) ٣/ ٣٠، بخاری کتاب الزکاة باب العشر فیما یسقی من ماء ٢/ ١٣٣، ابوداود کتاب الزکاة باب صدقة الزرع (١٥٩٦) ٢/ ٢٥٢ (٢) کتاب الزکاة باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانهار (٦٤٠) ٣/ ٣١(٣) کتاب الزکاة (٩٧٨) ٢/ ٦٧٤ ، سنن الدار قطنی ٢/ ٩٥.

میں صحیح اندازہ کرنا چاہیے کہ کس قدر گنے میں کتنا راب اور گڑ تیار ہوتا ہے؟ اگر کسی کے یہاں پیداوار اس قدر ہوئی ہے کہ زکوۃ میں پانچ وسق یا اس سے زیادہ راب تیار ہوگا تو گنا فروخت کردینے کی صورت میں اندازہ کئے ہوئے راب کے بیسویں حصہ کی، جس قدر قیمت ہو زکوۃ میں نکال دی جائے۔

(۳) گنے کی تمام قسمیں ایک سمجھی جائیں گی جیسے گیہوں، کھجور کی مختلف قسمیں ایک ہی شمار کی جاتی ہیں۔ پس سب قسموں کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا۔ ہر ایک قسم کا علیحدہ علیحدہ بقدر نصاب ہونا ضروری ہے۔

(محدث دہلی)

س: مانعین عشر مانعین زکوۃ ہیں یا نہیں؟ یعنی: جس طرح منکرین زکوۃ کافر ہوتے ہیں، منکرین عشر کافر ہوتے ہیں یا نہیں؟

عبدالحنان ضلع بیر بھوم

ج: زکوۃ کی فرضیت کا منکر اور عشر کی فرضیت کا منکر، دونوں یکساں ہیں۔ کیونکہ فریضۂ قرآنی کے منکر ہیں، ہاں ہندوستان میں حنفیہ بعض اراضی میں عشر کی فرضیت کے قائل نہیں ہیں۔ گو ان کا مذہب صحیح نہیں ہے لیکن ان کو اور ان کے ہم خیال لوگوں کو اس مسلک کی وجہ سے منکر عشر نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ماوّل ہیں۔

(مصباح بستی)

س: زمین کی پیداوار کا اگر کوئی شخص پورا پورا عشر نہ نکالے، تو کیا ایسے شخص کے یہاں کھانا پینا درست ہے؟

ج: پیداوار سے پورا عشر نہ نکالنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ پیداوار کا مالک سرکاری مال گذاری اور لگان کو عشر یا نصف عشر سے کم نکالے جانے کے لئے عذر سمجھے۔ گو شرعاً یہ عذر غلط اور غیر مسموح ہے کہ ایسا ماً ول سرے سے عشر نہ ادا کرنے والے کے حکم میں نہیں ہے۔ ایسے عذر کرنے والوں کو احسن طریقہ پر سمجھا کر ان کی غلطی ان پر واضح کرنی چاہیے اور جو سرے سے عشر ہی نہ ادا کریں اور نہ تلقین کا ان پر کچھ اثر ہو ان کے یہاں اکل وشرب سے اجتناب ضروری ہے کہ ان کا مال غیر طیب ہے۔

(مصباح بستی)

س: کیا رمضان المبارک میں عائد ہونے والی زکوۃ کو اگر کوئی شخص جماعتی ضروریات کے تحت پیشگی دے دے، تو اس سے زکوۃ ادا ہوسکتی ہے یا دوبارہ دینا ہوگا؟

ج: صورت مسئولہ میں زکوۃ کی ادائے گی صحیح ہو جائے گی دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ دوران حول یعنی: وجوب ادا سے پہلے زکوۃ کا ادا کر دینا شرعاً جائز اور درست ہے، حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سال کی زکوۃ پیشگی لے

لی تھی پھر دوبارہ نہیں لی۔

"عن علی، أن العباس بن عبدالمطلب سأل النبی صلی الله علیه وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحل؟ فرخص له فی ذلک"، رواه احمد (۱) و الترمذی (۲) و ابو داود (۳) و ابن ماجه (۴) و غیرهم، ورواه البیهقی (۵) عن علی بلفظه: أن النبی صلی الله علیه وسلم قال: إنا کنا احتجنا، فأسلفنا العباس صدقة عامین، رجاله ثقات إلا أن فیه انقطاعاً، وروی نحوه أبو داود الطیالسی من حدیث أبی رافع، و الطبرانی من حدیث ابن مسعود، والبزار من حدیث موسی بن طلحة عن أبیه ، والدار قطنی من حدیث ابن عباس، وهذه الأحادیث، تدل علی أنه یجوز تعجیل الزکاة قبل الحول، وإلیه ذهب الشافعی وأحمد و أبو حنیفة، وهو الحق والله أعلم.

کتبہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
۶ر شوال ۱۳۷۰ھ
(فتاوی ثنائیہ ۱/۴۷۳)

س: زید کے پاس دو لاریاں ہیں جو سواریوں کی بار برداری کرتی ہیں، لیکن سال پورا ہونے تک نقد روپیہ کچھ بھی نہیں بچتا ہے، آیا اسے لاریوں کی زکوۃ دینی ہوگی یا نہیں؟

سائل: محمد عیسی متعلم جامعہ اسلامیہ فیض عام، مئو

ج: ان لاریوں کی مالیت پر زکوۃ نہیں ہے، جیسے: آلات زرع وحرث (ٹریکٹر، تھریسر، ٹیوب ویل، ہل، بیل وغیرہ) اور آلات حیاکہ (ہینڈلوم، پاورلوم وغیرہ) اور کرایہ پر اٹھائے گئے مکانات دوکانوں کی مالیت و قیمت پر زکوۃ نہیں ہے۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
۱۱/۱۱/۱۴۰۳ھ ۲۱/۸/۱۹۸۲ء

س: لاری بس کا کام کرنے والوں نے قانونی پابندی کی وجہ سے مل کر ایک کمپنی قائم کی۔ کمپنی نے حصہ داروں سے بجائے زر نقد لینے کے روپیہ کے عوض لاریاں ہی لے لیں اور ان کو قیمت یا نقد حصہ داری میں محسوب کرلیا۔ جس کی وجہ سے اب لاریاں کمپنی کی ہوچکیں اور لاری والے روپے کے مالک بن چکے ہیں اور ان کی حصہ داری زر نقد کی صورت میں ہوگئی ہے۔ کمپنی نے وہ لاریاں کاروبار میں لگا رکھی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شرکت کا یہ معاملہ شرعاً درست ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو اس قسم کے سرمایہ پر بھی جو پہلے لاریوں کی شکل میں

(۱) مسند احمد ۱/۱۰۴، (۲) کتاب الزکاة، باب ماجاء فی تعجیل الزکاة (۱٦۲٤) ۲/۲۷۵، (۳) کتاب الزکاة، باب فی تعجیل الزکاة (٦۷۸) ۳/٦۳، (٤) کتاب الزکاة، باب تعجیل الزکاة قبل محلها (۱۷۹۵) ۱/۵۷۳، (۵) السنن الکبری ٤/۱۱۱، ٦/۱۲۳.

تھا اور اب نقدی کی صورت میں سمجھ لیا گیا ہے زکوۃ آئے گی یا فقط اس کی آمدنی پر ہی زکوۃ عائد ہوگی؟۔

عبداللہ وزیر آباد پنجاب

ج: اس شرکت کے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں جب کہ حصہ داروں کی حصہ داری بصورت زر نقد قائم ہو چکی ہے اور وہ روپئے کے مالک سمجھے گئے ہیں اور ان کا روپیہ کمپنی میں لگا ہوا ہے تو ان کو اس سرمایہ پر سالانہ زکوۃ دینی ہوگی اور اس کی بقدر نصاب آمدنی پر بھی۔ هذا ما عندي و الله أعلم.

(محدث دہلی)

س: ایک شخص کے پاس کافی نقد روپیہ تھا اس نے مکانات اور دکانیں خرید لیں۔ جن کو کرایہ پر دینا ہے اور جب بھی معتد بہ مقدار میں روپیہ جمع ہو جاتا ہے جائداد خرید لیتا ہے اس طرح نصاب کے برابر روپیہ ہر سال نہیں گذرنے پاتا۔ سوال یہ ہے کہ کرایہ کے ان مکانات اور دکانین کی مالیت پر زکوۃ عائد ہوگی یا فقط ان کے کرایہ پر عائد ہوگی جب وہ بقدر نصاب ہو اور اس پر سال گذر جائے؟۔

ج: مکانوں اور دکانوں کی قیمت اور مالیت پر زکوۃ نہیں ہے۔ ان کے کرایہ کی آمدنی پر زکوۃ ہے جب کہ وہ بقدر نصاب ہو اور پورا سال گذر جائے۔

(محدث دہلی)

س: ایک شخص کے پاس مختلف مکانات ہیں اور ان کا کرایہ آ رہا ہے کیا اس شخص پر اس کے مکانات میں زکوۃ واجب ہے؟ اگر نہیں، تو زکوۃ سے بچنے کا اچھا بہانہ ہے اور اگر ہے تو کیا دلیل ہے؟ اور اس کی صورت کیا ہے؟ مدلل ارشاد ہو

ج: ان مکانات میں جن کا کرایہ ماہ بماہ آتا رہتا ہے زکوۃ واجب نہیں ہے کیونکہ کرایہ کی یہ جائداد ان اشیاء میں نہیں ہے جن میں زکوۃ واجب ہے اور نہ اموال تجارت سے ہے "عن مالک، أنه بلغه أن عمر بن عبدالعزيز كتب الى عامل بدمشق في الصدقة، إنما الصدقة، في العين والحرث والماشية، قال مالک: و لا تكون الصدقة، إلا في ثلثة اشياء، في الحرث والعين والماشية" انتهى،(۱) قال محدث الهند في المسوى: "وعليه أهل العلم، أن صدقة الاموال على ثلثة أقسام، وزكوة التجارة، إنما تؤخذ بحساب القيمة، وأما صدقة الفطر، فهي صدقة الرؤس" انتهى ہاں کرایہ کی آمدنی کا روپیہ جب نصاب کو پہونچ کر کامل ایک سال تک مالک کے پاس باقی رہے، تو اس میں حولان حول کے دن زکوۃ کی ادائیگی واجب اور فرض ہوگی، پھر نصاب کی مقدار کو پہنچنے کے بعد ماہ بماہ جس قدر کرایہ آتا رہے، اس میں سے ہر ایک کا الگ الگ حول

(۱) موطأ مالك (۵۷۹) ص: ۱۲۰.

اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں، یعنی: ان کرایہ ہائے مستفادہ کا علیحدہ علیحدہ حساب نہیں رکھا جائے گا، بلکہ پہلے نصاب کے ساتھ ضم کرکے ساتھ ہی ان کی زکوۃ بھی ادا کردیں گے۔ لان فی اعتبار الحول لکل مستفاد حرجا عظیما وھو مدفوع بالنص

روپیہ خرچ کرکے کرایہ کے مکانات تعمیر کرانا زکوۃ سے بچنے کا حیلہ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ان کی آمدنی یعنی: کرایہ کے روپوں میں بشرط نصاب زکوۃ واجب ہوگی، اور اگر صورت مذکورہ حیلہ مذمومہ میں داخل ہے تو اراضی مزروعہ یا سکونتی مکان وغیرہ خریدنے کو بھی حیلہ کہنا پڑے گا وھذا کما تری

(محدث دہلی)

☆ پراویڈینٹ فنڈ کی زکوۃ کا حکم، اس فنڈ کی حیثیت اور حقیقت معلوم ہونے پر ہی متعین اور واضح ہوسکتا ہے۔ اگر اس فنڈ کی رقم امانت وودیعت کی طرح ہے، تو جس کی رقم اس فنڈ میں جمع ہوتی ہے، اس کو قبل وصول ہونے کے بشرط نصاب حولان حول سال بسال زکوۃ ادا کرنی ہوگی اور اگر یہ رقم قرض کی طرح ہے تو اس کا حکم دوسرا ہے۔

امانت وودیعت جس پر شاہد موجود ہو اور امین اس کا معترف ہو، بشرط نصاب وحولان حول مستودع یعنی مالک کے لئے ہر ہر سال اس کی زکوۃ ادا کرنی لازم ہے۔ "لأن الودیعة بمنزلة ما فی یدہ، لأن المستودع نائب عنه فی حفظه، ویدہ کیدہ" (المغنی ۴/۲۷۰) اور دین وقرض دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ کہ مقروض اس کے ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور اس کا مقر ہے، منکر نہیں ہے۔ ایسے دین کے بارے میں ائمہ کے چار قول ہیں:

(۱) وصول ہونے سے پہلے اس کی زکوۃ ادا کرنا لازم اور ضروری نہیں ہے۔ اور جب وصول ہوجائے تو تمام گذشتہ سالوں کی زکوۃ ادا کرنی ضروری ہے۔ یہی مذہب ہے امام احمد، امام ابوحنیفہ کا، لأنه دین ثابت فی الذمة، فلم یلزمه الإخراج قبل قبضه، کما لو کان علی معسر، وإنما یزکیه لما مضی، لأنه مملوک له، یقدر علی الانتفاع فلزمته وکونه کسائر أمواله.

(۲) وصول ہونے سے پہلے ہی سال بسال زکوۃ ادا کرنی ضروری ہے۔ روی ذلک عن عثمان وابن عمر وجابر رضی اللہ عنهم، والیه ذهب طاؤس والنخعی والحسن والزهری وقتادة وحمادبن سلیمان والشافعی واسحق وابو عبید، لأنه قادر علی أخذه والتصرف فیه، فلزمه اخراج زکاته کالودیعة.

(۳) وصول ہونے کے بعد صرف ایک سال کی زکوۃ ادا کرنی ہوگی والیه ذهب مالک، وروی ذلک عن سعید بن المسیب وعطاء بن ابی رباح وعطاء الخراسانی و ابی الزناد. لأنه لو وجب لکل سنة، فربما احجفته الزکوة. لکن عدم الزکاة فی الدین عند المالکیة مقید بشروط اربعة کما فی کتب فروعهم.

(۴) دین میں زکوۃ ہی نہیں ہے قال به عکرمة، وروی ذلک عن عائشة وابن عمر، لأنه غیر نام فلم تجب

زكوته كعروض القينة.

ہمارے نزدیک پہلا قول راجح ہے۔

دین کی دوسری قسم وہ ہے جو معسر، تنگ دست، غیر مستطیع کے ذمہ ہو یا ایسے شخص کے ذمہ ہو جو اس کا منکر ہے اور شاہد موجود نہیں ہے یا وہ بار بار وعدہ کر کے ٹالتا جاتا ہے حتی کہ اس کے ملنے کی امید نہیں رہ گئی ہو ایسے مال کو اصطلاح فقہاء میں "مال مار" کہا جاتا ہے۔ وهو الغائب الذى لا يرجى، اى لا يقدر ربه على أخذه، يعني يتعذر أخذه ووصوله، كالمسروق والمغصوب والمجحود والضال. ایسے مال کے بارے میں تین مشہور قول ہیں:

(١) اس میں زکوۃ نہیں ہے، اور جب کبھی وصول ہو جائے یا مل جائے اور واپس آ جائے تو مال مستفاد کے حکم میں ہوگا، یعنی: وصولی کے بعد ایک سال گذرنے پر اس میں زکوۃ واجب ہوگی واليه ذهب ابو حنيفة، وهو القول القديم للشافعي، وهو رواية لأحمد. والنظر فى ذلك أنه غير مقدور على الإنتفاع به، فأشبه مال المكاتب فى تعطل النماء، وهو قول قتادة واسحق وأبى ثور.

(٢) وصول ہو جانے کے بعد تمام گذشتہ سالوں کی زکوۃ ادا کرنی واجب ہوگی اور قبل وصول کے کچھ لازم نہ ہوگا لما روى عن على فى الدين المظنون إن كان صادقا، فيز إذا قبضه لما مضى، وروى نحوه عن ابن عباس، رواهما ابو عبيد، ولأنه مملوك يجوز التصرف فيه، فوجبت زكوته لما مضى، كالدين على الملئ، وهذا أظهر قولى الشافعي وهى رواية عن احمد.

(٣) وصول ہو جانے کے بعد صرف ایک سال کی زکوۃ ادا کرنی ہوگی لخوف الاحجاف، إذا وجبت لجميع السنين، واليه ذهب مالك، وروى عن عمر بن عبدالعزيز والحسن والليث والاوزاعى، وفيه أن هذا المال فى جميع الاحوال على حال واحد، فوجب أن يتساوى فى وجوب الزكوة او سقوطها كسائر الأموال.

ہمارے نزدیک دوسرا قول راجح ہے۔ اس تفصیل کی روشنی میں پراویڈینٹ فنڈ میں جمع شدہ رقم کا زکوۃ سے متعلق حکم معلوم کرنا امید ہے مشکل نہیں ہوگا بلکہ آسان ہو جائے گا۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ٦٢/٦٣)

☆ اس فنڈ (پراویڈنٹ فنڈ) کی زکوۃ نہ تو فی الحال واجب ہے اور نہ وصول کے بعد فوراً، بلکہ جب کبھی یہ پورا فنڈ وصول ہو کر آپ کے قبضہ میں آ جائے اور تاریخ وصولی کے بعد اس پر آپ کی ملکیت اور قبضہ میں سال پورا ہو جائے اور وصول شدہ فنڈ بقدر نصاب ہو تب اس میں زکوۃ واجب ہوگی اس سے پہلے نہیں۔ جیسے: مہر مؤجل پر زکوۃ واجب نہیں تاوقتیکہ وہ دین مہر قبضہ میں نہ آ جائے اور وصولی کے بعد

اس پر پورا سال نہ گذر جائے۔

سال کے اندر مثلاً: رمضان سے دوسرے رمضان تک درمیان میں وقتاً فوقتاً آپ جس قدر رقم جمع کرتے ہیں اور ضرورت پر بقدر ضرورت نکالتے رہتے ہیں ان کو چھوڑ کر، جس قدر رقم بینک میں سال بھر پڑی رہے اور وہ بقدر نصاب ہو، تو صرف اسی رقم پر زکوہ واجب ہوگی۔ ہر سال حرف ایسی ہی رقم میں زکوۃ ہوگی۔ درمیان سال میں جمع کی جانے والی اور نکالی جانے والی رقوم کو اسی سال کے نصاب میں محسوب نہیں کیا جائے گا۔

عبیداللہ رحمانی ۱۸/۹/۱۳۹۳ھ
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ فنڈ کا ہاف حصہ جو سکول کی انتظامیہ کمیٹی اپنی طرف سے ملائی ہے، وہ اس کی طرف سے ایک طرح کی اعانت وامداد اور احسان وسلوک ہے، اس لئے اس کے قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ البتہ اس جمع شدہ فنڈ پر بینک کی طرف سے جو سود ملتا ہے وہ شرعاً ''ربوا'' حرام ہے، اوسکو لے کر اپنے اوپر یا کسی بھی مسلمان پر خرچ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ اس سود کی رقم کو بینک میں نہ چھوڑا جائے بلکہ لے کر ان سرکاری ٹیکسوں میں صرف کر دیا جائے جو شرعاً ظلم معلوم ہوتے ہیں۔

یہ فنڈ جب وصول ہو جائے تو اوسی وقت اس کی زکوۃ نکالی جائے گی، صرف اوس ایک سال کی کہ جس میں وصول ہوا ہے یا تمام گذشتہ سالوں کی کہ جب سے وہ نصاب کو پہنچ گیا ہے، یہ امر مختلف فیہ ہے۔ احتیاط اس میں ہے کہ تمام گذشتہ سالوں کی زکوۃ نکالی جائے، ویسے امید اور گنجائش اس کی ہے کہ صرف ایک سال کی نکالنے پر اکتفا کیا جائے۔ اس لئے کہ گذشتہ برسوں میں وہ فنڈ اوس کی دسترس سے خارج تھا۔ نہ وہ وصول کر سکتا تھا نہ اوس کو کاروبار میں لگا سکتا تھا اور وصول کرنے کے بعد آئندہ جب تک وہ رقم بقدر نصاب رہے گی ہر سال حساب سے زکوۃ نکالنی ہوگی۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۱/۹/۱۳۸۵ھ
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ ملازمت پیشہ لوگ اپنی تنخواہ سے ہر مہینہ جو کچھ رقم ڈاک خانہ یا بینک میں جمع کرتے رہتے ہیں۔ وہ ڈاکخانہ یا بینک سے ملنے والی کتاب میں درج ہوئی رہتی ہے۔ اس کو دیکھ کر جمع کرنے والے کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کس مہینہ میں مجموعی رقم نصاب کو یعنی: اس مقدار کو پہنچ گئی ہے جس سے ساڑھے باون تولے چاندی خریدی جا سکتی ہے۔ جس دن اور تاریخ کو یہ مجموعی رقم نصاب کو یعنی: مذکورہ مقدار خاص کو پہنچ جائے اوس تاریخ سے جب اوس مقدار پر پورا سال گزر جائے، یعنی: سال بھر تک بینک یا ڈاک خانہ میں جمع رہے یا نکال لینے کے بعد گھر میں پڑی رہے، تب اوس میں زکوۃ کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس مقدار پر پورا سال گذرنے تک درمیان میں جس قدر رقم جمع ہوتی

جائے اوراس کی زکوۃ بھی اگر چہ وہ نصاب کو نہ پہنچی ہو۔ساتھ ہی نکال دی جائے۔اس طرح آئندہ سال بہ سال جب تک رقم نصاب کے برابر رہے یا نصاب سے زیادہ رہے سب کی زکوۃ ادا کی جایا کرے۔فرض کیجئے کہ اس وقت چاندی فی تولہ تین روپیہ میں ہے تو نصاب ۵۲۔۱/۲ تولے کی قیمت ایک سوستاون روپیہ پچاس پیسے ہوئی۔پس فی الحال موجودہ روپیہ سے اوس کا نصاب ۱۵۷ روپیہ پچاس پیسے ہوا۔ اب زکوۃ میں اس کا چالیسواں حصہ نکال دیا جائے۔پھراس نصاب سے زائد جس قدر رقم جمع ہواس کی زکوۃ بھی اسی حساب سے نکالی جائے۔

درمیان سال میں ڈاک خانہ یا بینک سے ضرورت پر جورقم نکالی جائے اورخرچ میں آجائے اوس کو چھوڑ کر، بقیہ رقم بقدرنصاب رہ جائے تو صرف اسی بقیہ بقدرنصاب رقم پرزکوۃ ہوگی۔سال پورا ہونے سے پہلے خرچ کے لئے نکالی ہوئی رقم پرزکوۃ نہیں ہوگی۔جمع شدہ رقم پر ملنے والا سود جمع کرنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور وہ اس کے لئے حلال نہیں ہے، پس اوس کی زکوۃ کا نکالنے سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

☆ ملازموں کی تنخواہ سے کٹ کر جوفنڈ سرکاری خزانہ یا بینک میں جمع ہوتا ہے اوس پر زکوۃ اس وقت سے لاگو ہوگی جب وہ جمع ہوتے ہوتے نصاب کو پہنچ جائے،لیکن زکوۃ کی ادائے گی اس وقت لازم ہوگی جب وہ وصول ہو جائے۔وصول ہونے کے وقت جتنے نصاب ہوں اوران پر جتنے سال گذرے ہوں ان تمام نصابوں کی تمام گذرے ہوئے سالوں کی طرف سے زکوۃ اکٹھی نکالنی ہوگی۔

سود کی رقم جوگورنمنٹ دیتی ہے اسے لے کرسرکاری ٹیکسوں میں خرچ کر دیا جائے جو شرعاً غلط ہوں اورظلم وزیادتی اور جبر کے حدود میں آتے ہوں۔اپنے اوپر یا کسی بھی مسلمان کے اوپر خرچ نہ کی جائے اورنہ حکومت کے خزانہ یا بینک میں چھوڑی جائے۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
۱۳۸۶/۹/۲۲ھ/۱۹۶۷/۱۰/۴ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ خیال تھا کہ دونوں مسئلوں پر تفصیل سے لکھوں گا لیکن اب تک اس کی کوئی صورت نہیں نکل سکی۔اس لئے مختصراً اشارہ کرتا ہوں آپ خود تفصیل کرلیں۔

(۱) اموال ظاہرہ (مویشی،زمینی پیداوار، مال تجارت جس کو مسلم تاجر اسلامی شہروں میں ایک منڈی سے دوسری منڈی میں لے کر گھومتا رہتا ہو) کی زکوۃ کا اخفاء تو ہو ہی نہیں سکتا۔اس لئے کہ مویشیوں کی زکوۃ اورغلوں اور پھلوں کا عشر یا نصف عشر اسلامی حکومت کا عاشر، عامل، ساعی خود جا کر علی رؤس الاشہاد وصول کرتا ہے اور مال تجارت کی زکوۃ مدخل بلد پر مقرر نگراں عاشر وصول کرتا ہے۔

رہ گئی مال باطن یعنی: صامت (سیم وزر اورنقد سکے اور زیورات) کی زکوۃ تو بعض علماء (ابن عباس وغیرہ) کا خیال یہ ہے کہ مطلقاً اس کا ابداء افضل ہے۔ابن کثیر لکھتے ہیں (۱/۳۲۲): ''ثم إن الآية (إن تبدوا الصدقات فنعماهى وإن تخفوها وتؤتوها

الفقراء فهو خير لكم عامة في أن إخفاء الصدقة، أفضل، سواء كانت مفروضة او مندوبة، لكن روى ابن جرير من طريق علي بن طلحة عن ابن عباس في تفسير هذه الاية، قال: جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها، فقال: بسبعين ضعفاء و جعل صدقة الفريضة علا نيتها أفضل من سرها، فقال: بخمسة و عشرين ضعفا" ان لوگوں کے نزدیک اخفاء صدقہ کی احادیث وآیات کا محمل صرف صدقات نافلہ ہیں۔

میرے نزدیک صدقات تطوع کا اخفاء افضل ہے۔ہاں اگر برملا دینے میں دل میں ریاء وسمعہ کی تحریک نہ پیدا ہو اور دوسرے لوگوں کو اس سے ترغیب دلانی مقصود ہو اور تجربہ، اس کا اچھا اثر ثابت ہوتا ہو، یا اخفا میں لوگوں کو اس کے متعلق بخل وامساک کی بدگمانی ہوتی ہو، تو ان دونوں صورتوں میں صدقات نافلہ کا بھی اظہار اس کے اخفاء سے افضل ہے، اور جہاں اسلامی حکومت قائم ہو اور اسلامی نظام کے مطابق بیت المال موجود ہو، وہاں تو مال صامت کی زکوۃ مفروضہ بیت المال میں جا کر جمع کرنی لازم ہے یا مصدق کو دینی ضروری ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو خالد، عباس، ابن جمیل کے پاس مال صامت ہی کی زکوۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ پھر وہاں تو بہر حال ابداء کے سوا چارہ نہیں اس لئے وہاں ابداء ہی متعین اور افضل ہے۔

رہ گیا ایسا مقام، جہاں یہ صورت حال نہ ہو، نہ اسلامی حکومت اور بیت المال ہو، نہ جماعتی نظم ہو، تو وہاں بھی اس کا اظہار اس صورت میں افضل ہے۔ جب کہ ریاء وسمعہ سے محفوظ رہے اور اخفاء میں لوگوں کو اس کے متعلق یہ بدگمانی ہو کہ یہ صاحب نصاب ہو کر زکوۃ ادا نہیں کرتا البتہ نماز وغیرہ کی طرح اعطاء زکوۃ میں بھی دل کو ریاء وسمعہ سے نیز من واذی سے محفوظ رکھنے کی کوشش ضروری ہے۔

لیکن میرے نزدیک جماعتی نظم قائم کر کے زکوۃ وفطرہ اور عشر وصول کرنا اور باقاعدہ ایک نظام کے ماتحت مستحقین کا پتہ لگا کر، ان میں تقسیم کرنا، انفراداً دینے سے بہر حال افضل اور بہتر ہے۔ یہ مولوی نہ اسلامی حکومت کے قیام کی سعی کریں گے اور نہ جو کچھ ان کے بس میں ہے اس کو اختیار کریں گے۔ ہاتھ پر ہاتھ دھرے اسلامی حکومت یا مہدی موعود کا انتظار کریں گے۔ اللہ تعالیٰ ان پر رحم کرے۔ اصل بات یہ ہے کہ چپکے چپکے زکوۃ دینے کی صورت میں یہ غیر مستحق مولوی چپکے چپکے خود ہی وصول کرلیا کرتے ہیں، اور جماعتی نظم کے ماتحت بیت المال قائم ہونے کی صورت میں محروم ہو جاتے ہیں، اس لئے آپ کے اس نظام کی مخالفت کررہے ہیں۔

خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں مسلم تاجروں سے عاشر زکوۃ وصول کر کے ان کو رسید دیا کرتا تھا کہ دوبارہ بغیر حولان حول کے ان سے دوسرا عاشر زکوۃ وصول نہ کرے (کتاب الاموال ص: ۵۳۸، ۱۶۸۴) عام طور پر عشر اور مویشیوں اور سیم وزر کی زکوۃ کے درج رجسٹر کرنے اور اصحاب اموال کو رسید دینے کا ذکر نہیں آتا، اس لئے کہ عہد نبوت وخلافت راشدہ میں عمال اور سائی محتاط ہوتے اور

عوام کو ان پر اعتماد ہوتا۔ اب وہ بات نہیں رہی اس لئے احتیاطاً درج رجسٹر کرنا اور رسید دینا اور جس قدر کسی کو دی جائے اس کا نام درج کرنا بہت مناسب بلکہ ضروری ہے۔ دہلی کے امام باڑہ میں بڑے اور چھوٹے امام کو حلقہ والے زکوۃ وفطر دیتے۔ یہ لوگ جہاں چاہتے خرچ کرتے، نہ حساب نہ کتاب، من مانی طور پر خوب اڑاتے۔ جب کوئی من چلا سر پھرا با قاعدہ حساب و کتاب رکھنے کی تجویز پیش کرتا تو کہہ دیتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رجسٹر وغیرہ کہاں تھے؟ انا اللہ الخ

ان مخالفین کی مخالفت کی پروانہ کی جائے اور خاموشی کے ساتھ کام کیا جائے ان شاء اللہ حسن انتظام دیکھ کر یہ لوگ خود شرمندہ ہوں گے۔ مرقومہ تفصیل سے معلوم ہوگا کہ صدقات نافلہ کا اخفاء ہر حالت میں افضل نہیں ہے۔ اسی طرح زکوۃ مفروضہ کا اظہار بعض حالات میں افضل ہے بلکہ ابن عباس کے قول کے مطابق اس کا ابداء بہر حال افضل ہے۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۴۸/۴۹/۵۰)

س: کیا مال زکوۃ سادات اور اہل بیت کو اس کی مفلسی کی بنا پر دے سکتے ہیں یا اس کے کسی کام میں صرف کر سکتے ہیں؟

ج: سید پر زکوۃ ہمیشہ اور ہر زمانہ میں اور ہر حالت میں حرام ہے، وہ زکوۃ کا مصرف نہیں ہے، اس لئے اس کو زکوۃ دینی یا اس کے فائدہ اور نفع کے لیے اس کے کسی کام میں مال زکوۃ صرف کرنا جائز نہیں۔ آنحضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: "إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس" (مسلم) (۱) اور فرمایا: "لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ، انما هي غسالة الايدى، وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم" (طبرانی) وكذا في كتب الحنيفة مثل رسائل الاركان وفتح القدير والبحر الرائق.

(محدث دہلی)

☆ اگر یہ تعلیم یافتہ توانا تندرست برسر روزگار لیکن کثیر العیال ہونے کی وجہ سے پریشان حال شخص بقدر نصاب سونے یا چاندی کے زیوروں کا مالک ہے تو اس کو زکوۃ لینی ناجائز ہے اور اگر اوس کی ملکیت میں بقدر نصاب زیورات نہیں ہیں تو وہ زکوۃ کا مصرف ہے اوس کو زکوۃ لینا اور اپنے اوپر، بیوی، بچوں کے اوپر خرچ کرنا شرعاً جائز ہے۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری
۱۳۸۶/۹/۲۲ھ، ۱۹۶۷/۱۰/۴ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

(۱) كتاب الزكاة باب استعمال آل محمد على الصدقات (۱۰۷۲) ۲/۷۵۳.

☆ صدقہ فطر، عشر، زکوۃ کی رقم لڑکی کو دینا جبکہ وہ صاحب نصاب ہو، ہرگز جائز نہیں ہے۔ ہاں اس کا شوہر غریب ہو تو شوہر کو دینے میں شرعا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ زکوۃ وفطرہ وعشر کی رقم مستحق کو دینے میں ہرگز کوئی دنیاوی غرض اور منفعت مقصود نہیں ہونی چاہیے۔

عبیداللہ رحمانی ۷/۴/۱۹۶۵

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر ۱۹۹۴ء)

س: قرض حسنہ میں زکوۃ ہے یا نہیں اگر ہے تو قرض خواہ پر ہے یا مقروض پر؟

ج: قرض دو قسم کا ہوتا ہے: (۱) قرض خواہ جب چاہے اس کو وصول کر سکے اور اس کی وصولی میں زحمت نہ اٹھانی پڑے، ایسے قرض میں ہر سال قرض خواہ کے ذمہ زکوۃ فرض ہے، لیکن قرض خواہ کو اختیار ہے کہ ہر سال زکوۃ ادا کر دیا کرے یا جب قرض وصول کرے تو تمام گذشتہ سالوں کی اکٹھا ادا کرے۔ "یروی ذلک عن علی، وبهذا قال الثوری وأبو ثور وأصحاب الرأی واحمد، وقال الشافعی: علیه إخراج الزکاة فی الحال وإن لم یقبضه" (المغنی ۴/۲۶۹، ۲۷۰).

(۲) اس کا وصول ہونا مشکل یا ناممکن ہو۔ ایسے قرض میں زکوۃ نہیں ہے۔ وهو قول قتادة واسحق و ابی ثور و اهل العراق، وروایة عن احمد فلا تجب عندهم، الزکوة فی الضمار، وإذا وصل الی صاحبه، یستأنف به حولا. والتفصیل فی المصفی والمحلی لابن حزم ۶/۱۰۳.

(محدث دہلی ج:۲ ش:۳ رجب ۱۳۶۶/ جون ۱۹۴۷ء)

س: گاؤں والے صدقہ، زکوۃ، عشر اور چرم قربانی جمع کر کے ایک یا دو مدرس رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلاتے ہیں۔ کیا اس مدرسہ میں مالداروں کے بچے بھی تعلیم حاصل کر سکتے ہیں؟ اور کیا اس قسم کے مال کو مسجد میں بھی لگایا جا سکتا ہے؟ یا اپنی ہی مسجد کے لئے منع کیا گیا ہے؟

ج: نفلی صدقات وخیرات اور فریضہ عشر وزکوۃ اور چرم ہائے قربانی ان تینوں کا حکم ایک نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ قربانی اور ہدی میں فرق ہے۔ بنابریں قربانی کی کھال فقراء ومساکین کے لئے مخصوص نہیں ہوگی۔ قربانی کرنے والا خود بھی اس کو اپنے مصرف میں لا سکتا ہے اور دوسروں کو ہدیہ بھی کر سکتا ہے۔ اور مہدی الیہ وموہوب لہ اس کو اپنی ضروریات کے علاوہ تمام مصالح اور رفاہ عام کے کاموں میں بھی صرف کر سکتا ہے اور طلبہ کے وظائف، مدرسین کی تنخواہوں اور مدارس کی تعمیر و ترمیم پر بدرجہ اولیٰ خرچ کر سکتا ہے۔ علامہ محب الدین الخطیب "العواصم من القواصم" کے مقدمہ ص ۲۶ میں قاضی ابوبکر بن العربی مالکی قاضی اشبیلیہ کے متعلق لکھتے ہیں:

"کان ابن العربی أول من خطر علی باله، الاستفادة من جلود الأضاحی فی المصالح المعامة، فحض الناس علی أن یتبرعوا بجلود أضاحیهم، لبناء هذا السور (أی سور اشبیلیة)، فکان فی ذلک موفقاً، إلا أن أعداء ه و مبغضی طریقته أثاروا العامة علیه بأسالیبهم الخبیثة" الخ.

نفلی صدقات وخیرات محض اختیاری ہوتے ہیں اور صرف فقراء ومساکین کو دیئے جاتے ہیں اور اس کے دینے سے محض اخروی ثواب مقصود ہوتا ہے۔کوئی دنیاوی منفعت مطلوب نہیں ہوتی۔پس نفلی صدقہ کرنے والوں کو اپنی خیرات کی رقم کو، اپنے بچوں کی تعلیم پر، یا امیر وغریب کے بچوں کی تعلیم پر، یا غریب ملازم کی تنخواہ میں صرف کرنا صدقہ اور خیرات کے مفہوم اور موضوع شرعی کو مسخ کر دینا ہے۔

فرض زکوۃ کا مصرف قرآن میں موجود ہے جو علماء اہل حدیث (فی سبیل اللہ) کو مطلق وجوہ پر محمول کرتے ہیں وہ زکوۃ عشر کو مدرس کی تنخواہ اور تعمیر مدرسہ ومسجد وغیرہ میں صرف کرنے کو جائز بتاتے ہیں اور جو اس کو جہاد بالسیف پر محمول کرتے ہیں ان کے نزدیک اموال زکوۃ وعشر کا، جہاد اور اس کی ضروریات کے علاوہ دوسرے غیر منصوص وجوہ خیر میں صرف کرنا جائز نہیں و **ھذا ھوا الراجح عندی.**

بعض علماء اہل حدیث کا خیال ہے کہ زکوۃ وعشر کی رقم سے جس مدرس کو مستقلاً غرباء کے بچوں کو تعلیم کے لئے تنخواہ دی جائے تو زکوۃ دہندگان کے بچے تبعاً اس مدرس سے تعلیم حاصل کر سکتے ہیں۔ولا یخفی مافیہ۔

ہر شخص پر اپنے بچوں کی تعلیم وتربیت، صحت ولباس کا انتظام ضروری ہے۔جب عشر وزکوۃ بچوں کو کھلانا جائز نہیں۔تو ان کی روحانی و دماغی غذا پر بھی صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

زکوۃ وعشر نہ اپنی مسجد پر خرچ کرنا جائز ہے نہ دوسری مسجد پر۔مسجد اور اس کی ضروریات زکوۃ کے مصرف میں داخل نہیں ہے۔واللہ اعلم بالصواب۔

(مولانا) عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
(فتاوی علمائے اہل حدیث مرتبہ مولانا علی محمد سعیدی ص ۷۰/۱۷
بحوالہ جریدہ ترجمان دہلی ج:٦ شمارہ۔۔۔۔)

عالی جناب مکرمی مولانا شیخ الحدیث صاحب/ مدظلہ العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ: مزاج مبارک؟

ایک استفتاء بغرض جواب باصواب معروض ہے:

(۱) کسی ایسے مدرسہ میں جس میں دینی علوم کے تعلیم کا رواج ہو، اس میں عصری علوم ہندی، انگریزی یا صنعت وحرفت کے بعض کورس کا داخل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور ایسے دینی علم کے ساتھ دنیوی علوم انگریزی وغیرہ سیکھنے والے طالب علم پر عشر، زکوۃ خرچ کر کے تعلیم دلانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ایک طالب علم ہمارے مدرسہ میں اس طرح کا داخل ہے کہ وہ فارسی جماعت کے اسباق کا پابند ہے اور ساتھ ہی انگریزی کے ایک قریبی ہائی اسکول میں انگریزی بھی مڈل ...... کورس کا نویں کلاس میں داخل ہے، ذہین ہے دونوں تعلیم پر کنٹرول کر سکتا ہے، یہ لڑکا قرآن شریف، اردو وغیرہ کے ساتھ ساتھ اچھی تربیت وعلم سب میڈل تک پڑھ چکا تھا، اب اس کے والد کو خیال ہوا کہ دینی فضا و دینی تعلیم

دینی ماحول کے اندر رکھ کر کچھ انگریزی بھی انٹرنس تک حاصل کرلے، تو میں نے اسے داخل کرلیا ہے، اکرہرا کے مولوی عبدالعظیم صاحب نے شرعاً اس کو ناجائز بتلایا ہے، مولانا عبدالغفور صاحب بسکوہری، مولوی محمد زماں، مولوی محب مولوی عبدالرحمٰن صاحب بجوائی اور میں بھی ایسی تعلیم کے جواز میں ہیں، اور یہ لوگ بھی ایسے طالب علم کے داخلہ کو جائز اور شرعاً درست بتلائے ہیں۔ آپ فتویٰ عنایت فرمائیں کہ ایسے دینی علوم کے ساتھ دنیوی علوم انگریزی تعلیم بھی حاصل کرنے والے طالب علم کا داخلہ مدرسہ میں جائز ہے یا ناجائز ہے؟ مدرسہ کا طعام قیام اس کے لئے حلال ہوگا یا حرام؟ والسلام

(سائل عبدالرؤف رحمانی عفی عنہ)

ج: (۱) جو مدرسہ دینی علوم کی تعلیم وترویج کی غرض سے قائم کیا گیا ہو، اور اس غرض کو مدنظر رکھتے ہوئے اس میں دینی علوم وفنون کی تعلیم واشاعت کا انتظام کیا گیا ہو، ایسے مدرسہ میں ضمنی اور جزوی طور پر عصری علوم ہندی، انگریزی صنعت وحرفت، حساب وجغرافیہ وغیرہ کے بعض کورس کا داخل کرنا جائز ہے، بقدر ضرورت ہندی، انگریزی وغیرہ زبانوں کا سیکھنا اور دوسرے دنیاوی جائز علوم وفنون کا حاصل کرنا بلاشبہ شرعاً مباح ہے، پس جب مدرسہ میں اصل مقصود دینی علوم کی ترویج واشاعت ہو اور اس کا حسب استطاعت انتظام ہو، تو اس کے ساتھ اگر جزوی طور پر بعض جائز دینوی علوم کو نصاب میں داخل کرکے اس کا انتظام کیا جائے تو شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں۔

اور ایسے مدرسہ میں دینی علوم کی تحصیل کے ساتھ، دنیوی علوم انگریزی وغیرہ پڑھنے والے طالب العلم پر عشر اور زکوۃ وصدقۃ الفطر خرچ کرنا، اس شرط کے ساتھ میرے نزدیک جائز ہے کہ وہ طالب العلم عشر وزکوۃ کا مصرف ہو یعنی فقیر ومسکین ہو۔ اگر یہ طالب العلم فقیر ومسکین نہیں ہے بلکہ غنی ہے بسبب اس کہ وہ خود صاحب نصاب زکوۃ ہے یا اس کے والدین ایسے غنی ہیں کہ مدرسہ میں اس کے کھانے اور کپڑے وغیرہ ضروری اخراجات کے متحمل ہوسکتے ہیں، تو ایسے طالب العلم پر عشر وزکوۃ وغیرہ خرچ کرنا ہرگز جائز نہیں۔

میں آپ کو تفصیل لکھ چکا ہوں کہ میرے نزدیک تعمیر مدرسہ وتنخواہ ملازمین مدرسہ اور اصحاب نصاب علماء وطلباء نہ ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہیں۔ اور نہ ''عاملین'' میں۔ پس علماء وطلباء اگر فقیر ومسکین ہیں تو زکوۃ وعشر کے مصرف ہیں اور مصرف ہونے کی حیثیت سے ان رقوم کا ان پر خرچ کرنا جائز ہے، اور اگر غنی ہیں، تو نہ ان کو دینا جائز ہے نہ ان کے لئے اس کا لینا جائز ہے۔ پس جب مصرف ہونے میں محض اسلام اور فقر ومسکنت کا اعتبار ہے تو عشر وزکوۃ کی رقم جس طرح ایک دینی علوم کو حاصل کرنے والے غریب طالب العلم پر خرچ کرنی جائز ہے، اسی طرح صرف دنیا میں جائز علوم حاصل کرنے والے مسلمان غریب متعلم پر بھی خرچ کرنی جائز ہے۔ البتہ اولی اول الذکر پر خرچ کرنا ہے، اور جن لوگوں (بعض مجہول فقہاء اور موجودہ دور کے بعض ''مجتہدین'' اور امیر یمانی ونواب بھوپالی وسید رشید رضا وآزاد صاحب) کے نزدیک دینی مدرسہ اور علماء وطلبا ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہیں یا عاملین کے حکم میں ہیں۔ ان کے نزدیک صرف دنیاوی علوم حاصل کرنے والے طالب العلم پر زکوۃ وعشر خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا...... دینی مدرسہ کے اس مدرس کی تنخواہ میں صرف کرنا جائز ہوگا جس کے ذمہ صرف

دنیاوی علوم کی تعلیم ہو۔ ہاں اگر مدرسہ میں مقصود بالذات دینی تعلیم ہو اور ضمناً دنیاوی تعلیم کا بھی انتظام کردیا گیا ہو اور استاد کے ذمہ دینی اسباق کے ساتھ بعض دنیاوی علوم کے اسباق بھی ہوں اور طالب العلم کا اصل مقصود دینی علوم کی تحصیل ہو اور جزوی طور پر دنیاوی فنون کے اسباق بھی پڑھتا ہو تو اس صورت میں ان سب افراد مذکورین پر گروہ ثانی کے نزدیک عشر دزکوۃ کا خرچ کرنا جائز ہوگا۔

(۲) اگر یہ طالب العلم غنی نہیں ہے بلکہ فقیر و مسکین ہے تو اس کا مدرسہ میں داخل کرکے اس پر زکوۃ وعشر خرچ کرنا میرے نزدیک جائز ہے، اور اگر وہ صاحب نصاب ہے یا اس کے والدین اوس کے تمام اخراجات کا انتظام کرسکتے ہیں، تو اس پر زکوۃ وعشر خرچ ہرگز جائز نہیں۔ کیوں کہ وہ زکوۃ کا مصرف نہیں ہے اور گروہ ثانی کے نزدیک اس طالب علم پر زکوۃ وعشر اوس صورت میں جائز ہوگا جب کہ اوس کا مقصود اصلی دینی علوم کا سیکھنا اور دینی تربیت حاصل کرنا ہو اور دنیاوی علوم کا پڑھنا ضمنی اور جزوی...... مقصود اصلی نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں وہ ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق ہوگا، اور اگر مقصود اصلی اوس کا یا اوس کے والدین کا محض دنیاوی علوم کا سیکھنا ہے اور دینی علوم کا حاصل کرنا مقصود اصلی نہیں ہے بلکہ محض اس غرض سے ہے کہ اوس کو رہنے سہنے، کھانے پینے کا انتظام ہو جائے تو اس پر عشر وزکوۃ کا خرچ کرنا درست نہیں ہوگا واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

(ماہنامہ السراج جھنڈا نگر/خطیب الاسلام نمبر ص:۲۴۹
صفر/رجب ۱۴۲۱ھ/مئی/اکتوبر ۲۰۰۰ء)

س: ہمارے یہاں ایک مسجد ہے، جس میں بچے ترجمۂ قرآن مجید اور اسلام کی کتابیں وغیرہ پڑھتے ہیں اور تفسیر کی اشد ضرورت تھی لوگ غریب تھے کسی وجہ سے کوئی سبیل نہ تھی۔ کسی شخص نے زکوۃ کے مال سے تفسیر خازن لاکر مسجد میں رکھ دی اور مسجد کے نام پر وقف کردی اور کسی شخص کی ملک نہیں کی۔ اب بعض علماء جائز فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: ''للفقراء'' میں لام برائے انتفاع کے ہے اور ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہے۔ دیکھو تفسیر خازن و معالم تحت آیتِ بالا سورۃ توبہ۔ اور بعض بزرگ منع فرماتے ہیں ان کے نزدیک تملیک شرط ہے: آپ فیصلہ کن جواب عنایت فرمادیں۔

(محمد شریف امرتسر)

ج: میرے نزدیک ان لوگوں کا قول صحیح ہے جو زکوۃ کے روپئے سے کتاب خرید کر بصورت وقف مسجد میں رکھنے کو منع کرتے ہیں۔ زکوۃ ایک فریضۂ الٰہی ہے جس کی ذمہ داری مالک نصاب پر عائد ہوتی ہے، اور چونکہ وہ ایک عبادت ہے اس لئے مالک نصاب کو مقررہ قیود وشرائط کا لحاظ کرتے ہوئے مال کا ایک حصہ معینہ اس کے مصارف میں اس طرح ادا کرنا ضروری ہے کہ بجز امتثال امر الٰہی اور کوئی غرض حصول نفع دنیوی نہ ہو۔

یہ معلوم ہے کہ غنی کے لئے (بجز ان پانچ اغنیاء کے، ۱۔ عامل علی الصدقہ، ۲۔ مشتری مال زکوۃ از متصدق علیہ، ۳۔ غارم، ۴۔ غازی فی سبیل اللہ، ۵۔ مہدی الیہ) زکوۃ لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے اور زکوۃ سے خریدی ہوئی کتاب سے جو مسجد میں رکھ دی گئی ہو، ہر شخص غنی اور فقیر فائدہ اٹھانے کا مجاز ہوگا۔ غنی کو کیا خبر کہ یہ کتاب زکوۃ کے روپیہ کی ہے۔ اس لئے مجھے اس سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہئے۔ پس ایسی صورت میں وہ ایسی چیز سے فائدہ اٹھائے گا جو اس کے لئے ناجائز ہے و نیز وقف کرنے کے لئے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ وہ چیز وقف کرنے والے کی ملکیت ہو "و شرطه شرط سائر التبرعات، أفادأن الوقف، لا بدأن يكون مالكاله وقت الوقف ملكاتا ماً، ولو بسبب فاسد، وأن لا يكون محجوراً عن التصرف" (شامی) اور یہ ظاہر ہے کہ زکوۃ کا مال مالک نصاب کی ملکیت نہیں ہے اور نہ اس کو اس میں تصرف کرنے کا حق ہے اور "في سبيل الله" سے جمہور علماء اسلام کے نزدیک مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں اور امام احمد کے نزدیک حاجی مراد ہے۔ علامہ خازن نے پہلے قول کو صحیح بتایا ہے "والقول الأول هو الصحيح، لاجماع الجمهور عليه" (خازن) پس سوال کی صورت کو فی سبیل اللہ میں داخل کرنا میرے نزدیک صحیح نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب

(محدث دہلی)

س: مسجد یا مدرسہ میں ایک میاں یا ملا رکھ کر گاؤں کے بچوں کو تعلیم دلائی جائے اور ان میں صاحبان زکوۃ کے بچے بھی تعلیم پاویں تو کیا یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ درانحالیکہ زکوۃ دینے والے حضرات میاں یا ملا کی تنخواہ اپنے عشر و زکوۃ کی رقم سے دیتے ہیں۔

ج: اصحاب اموال کا اپنے بچوں کو ایسے لوگوں سے تعلیم دلانا جن کو وہ تنخواہ اپنے اموال کی زکوۃ و عشر سے دیتے ہوں درست نہیں هذا هو الراجح عندی الی هذا لآن

ایسے علمائے دین جو اس آیت کے مصداق ہوں "الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربًا في الأرض يحسبهم" الآية (البقرة: ٦٨). یعنی: دین کی تعلیم و خدمت کے لئے وقف ہو گئے ہوں اور فکر معیشت کے لئے وقت نہ نکال سکتے ہوں "مساکین" میں داخل ہیں۔ بشرطیکہ انہوں نے تعلیم دین کو حصول زر کا پیشہ نہ بنالیا ہو، ضرورت اور حاجت سے زیادہ نہ لیتے ہوں اور کسی حالت میں بھی سائل دسائل نہ بنتے ہوں۔ ایسے علماء و دعاۃ مد زکوۃ کے بلاشبہ مستحق ہیں۔ اسی طرح غریب طلبہ علوم دینیہ بھی آیت مذکورہ کی رو سے فقراء و مساکین میں داخل ہیں۔ اور ضروری ہے کہ اس مد سے ان کی خبر گیری کی جائے۔ رہ گئے علماء اغنیاء جو سونے یا چاندی کے نصاب کے مالک ہیں، یا خوشحال و زمیندار ہیں، یا کرایہ کی جائدادوں کے مالک ہیں اور قرآن و علوم دینیہ کی ترویج اور دعوت و ارشاد، ہدایت و تبلیغ یا درس و تدریس میں مصروف و مشغول رہتے ہیں، ان کو زکوۃ دینی اور خود ان کو زکوۃ لینی جائز ہے یا نہیں؟ اسی طرح مدارس کا اجراء و قیام اور مدرسین و ملازمین کی تنخواہ اس مد سے دینی جائز ہے یا نہیں؟ سو اس میں اختلاف ہے۔ بعض علمائے اہل حدیث

اسے جائز و درست کہتے ہیں۔ان میں سے بعض نے ان علماء و مدرسین کو ''سبیل اللہ'' میں داخل سمجھا ہے۔ان کا خیال ہے کہ ''سبیل اللہ'' کے ذریعہ ایک جامع و حاوی مقصد کا دروازہ کھول دیا گیا ہے۔جس میں دین و امت کے مصالح کی ساری باتیں آ گئیں۔مثلاً: قرآن و علوم شرعیہ کی ترویج و اشاعت، مدارس کا اجراء و قیام، دعاۃ و مبلغین کا قیام و ارسال، ہدایت و ارشاد، امت کے تمام مفید مسائل۔

اکثر علماء کے خیال میں سبیل اللہ سے مراد صرف مجاہدین و غزاۃ ہیں کما قال شمس الائمة ابن قدامة فی الشرح الكبير على متن المقنع: ''لا خلاف فی أنهم الغزاة، لأن سبیل الله عند الاطلاق، هو الغزو'' انتهى.

علامہ سید رشید رضا مصری مرحوم نے مخالفت کی ہے۔چنانچہ لکھتے ہیں: ''هذا غير صحيح، بل سبيل الله هو الطريق الموصل الى مرضاته وجنته، وهو الاسلام فی جملته، و آيات الانفاق فی سبيل الله، تشتمل جميع أنواع النفقة المشروعة، وما ذا يقول فی آيات الصدر والاضلال عن سبيل الله، والهجرة فی سبيل الله، بل لا يصح أن يفسر سبيل الله فی آيات القتال نفسه بالغزو، لأن القتال هو الغزو، إنما يكون فی سبيل الله إذا أريد به أن تكون كلمة الله هی العليا ودينه هو المتبع فی سبيل الله، فی الآية يعم الغز والشرعی وغيره من مصالح لانه بحسب لفظه العربی، ويحتاج التخصيص الى دليل صحيح'' انتهى.

قلت: الراجح عندی أنهم الغزاة خاصة، وإن كانت كلمة سبيل الله بحسب لفظها العربی عامة، تشتمل جميع مصالح الاسلام العامة، لكن المراد فی آية مصارف الزكوة فيما أرى. والله أعلم بمراد كلامه– الغزاة خاصة، والدليل على هذا التخصيص، ماروى احمد و مالک و ابو داود وابن ماجه، وغيرهم، عن ابی سعيد مرفوعاً: لا تحل الصدقة لغنی، إلا لخمسة، لعامل عليها او رجل اشتراها بماله، او غازی فی سبيل الله الخ، و على هذا فلا يدخل فی سبيل الله الأغنياء من اصحاب الدعوة و الإرشاد والهداية والتبليغ والافتاء والتدريس وغيرهم من الموظفين فی المدارس الدينية، ولا يدخل فيها أيضا تأسيس المعاهد الدينية وتعميرها و اعانتها واقامتها، وغير ذلک مما يشبهه.

اور بعض علمائے اہل حدیث نے ایسے اصحاب نصاب کو ''عاملین'' میں داخل سمجھا ہے۔ان کا خیال یہ ہے کہ ''عاملین'' کو زکوۃ کا مصرف ٹھہرانے کی علت بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ ان ''عاملین'' نے ایک کام کو جو مصالح مسلمین سے ہے انجام دیا ہے۔ قال الشوكانی: ''حديث ابن السعدی (عند الشيخين)، دليل على أن عمل الساعی، سبب لاستحقاقه الأجرة، كما أن وصف الفقر والمسكنة، هو السبب فی ذلک، و اذا كان العمل هو السبب، اقتضى قياس قواعد الشرع، أن المأخوذ فی مقابلة الأجرة''. اسلامی حکومت کے اور عاملین کو اللہ تعالیٰ نے صاف طور پر زکوۃ کا مصرف نہیں ٹھہرایا ہے لیکن روایات

حدیثیہ سے ثابت ہے کہ عہد نبوت میں جو اشخاص اس قسم کے کاموں کو انجام دیتے تھے ان کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے کاموں کی اجرت عنایت فرماتے تھے۔ ابوداود میں بریدہ سے مرفوعا روایت ہے: "من استعملنا على عمل فرزقناه رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول" قال الشوكانی: "فيه دليل على أنه لا يحل للعامل زيادة على مافرض له من استعمله، وما أخذه بعد ذلك، فهو من الغلول، وذلك بناء على أنه اجارة، ولكنها فاسدة، يلزم فيها اجرة المثل" الى آخر ما قال (نيل الاوطار: ۴/۳۳).

پس حکومت اسلامی کے دیگر عاملین مثل قضاۃ وغیرہ بوجہ اشتراک فی العلۃ حکم سعاۃ میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ عہد خلافت راشدہ میں بھی دیگر عاملین کی اجرت، بلکہ خود حاکم کی اجرت مال مسلمین سے دیا جانا ثابت ہے، اور انہی وجوہ سے خلف وسلف کی ایک بڑی جماعت اس جانب گئی ہے۔

"قال الطبری: ذهب الجمهور الى جواز أخذ القاضی الأجرة على الحكم، لكونه يشغله الحكم من القيام بمصالحه" (عمدة القاری للعينی وفتح الباری ۱۳/۱۵۰)، "واحتج ابو عبيدة على جواز ذلك، بما فرض الله للعاملين على الصدقة، جعل لهم حقا منها لقيامهم و سعيهم الى قوله وقال ابن المنذر: حديث ابن السعدی حجة فی جواز ارزاق القضاة من وجوهها" (فتح الباری ۱۳/۱۵۴)، وقال القاری فی المرقات فی شرح الحديث: "و غير جائز أخذ العوض من بيت المال على العمل العام، وان كان فرضا كالقضاء والحسبة والتدريس، بل يجب على الامام كفاية هولاء ومن فی معنا هم فی بيت المال" انتهى، وقال المولوی عبد الحی لكهنوی فی عمدة الرعاية: "و كل من فرغ نفسه، بعمل من أمور المسلمين، يستحق على ذلك رزقاً كالقاضی" الخ.

پس ایسا مدرسہ جو مصالح مسلمین پر مشتمل ہے، اس کے مدرسین کو مد زکوۃ سے تنخواہ دینی کیوں درست نہیں؟ ساتھ ہی اس کے اس زمانہ میں مدارس دینیہ کے قیام وبقا کی جو ضرورت ہے وہ مخفی نہیں۔ وہ بھی ظاہر ہے کہ تاوقتیکہ مدارس کی امداد مد زکوۃ سے نہ ہوگی کوئی مدرسہ چل نہیں سکتا۔ پس جب سائلین صدقات کے ساتھ دوسرے عاملین ملحق ہیں اور عاملین صدقات کے لئے بحالت ان کے غنی ہونے کے بھی زکوۃ سے اجرت لینی درست ہے۔ تو مد زکوۃ سے مدرسین کو تنخواہ معین وغیر معین دونوں طرح لینا ان کے غنی ہونے کی صورت میں بھی جائز اور درست ہوگا۔ جیسا کہ حضرت ابوبکر کی تنخواہ کے واقعہ سے ثابت ہے "اخرج ابن سعد عن ميمون، قال: لما استخلف ابو بكر جعلوا له ألفين، فقال: زيدوا لی فإن لی عيا لا، وقد أشغلتمونی عن التجارة، فزادوه خمس مائة" (تاريخ الخلفاء)

علمائے حنفیہ کے نزدیک مدزکوۃ سے مدرسین وملازمین مدرسہ کو بصورت ان کے غنی ہونے کے تنخواہ نہیں ادا کی جاسکتی اور نہ ان کے لئے لینا جائز ہے۔ وہ کہتے ہیں: زکوۃ ایک فریضہ الٰہی ہے جس کی ذمہ داری مالک نصاب پر عائد ہوتی ہے۔ اور چونکہ وہ حج، روزہ، نماز کی طرح ایک عبادت ہے اسی لئے مالک نصاب کو مقررہ شروط و قیود کا لحاظ رکھتے ہوئے مال کا ایک معین حصہ اس کے مصارف میں بطور تملیک اس طرح ادا کرنا ضروری ہے کہ اس کی ادائیگی میں بجز امتثال امر الٰہی، شخص مودی الیہ سے کسی قسم کی کوئی غرض حصول نفع کی خاطر نہ ہو (تنویر الابصار) اس لئے وہ ان لوگوں پر بھی اس کو صرف نہیں کرسکتا کہ جن کے دینے میں حصول نفع کا احتمال ہو کما قال فی رد المحتار: "فلا یدفع لأصله ای وإن علا، ولفرعه، ای وان سفل وكذالزوجته و زوجها، وعبده وكاتبه، لأنه بالدفع اليهم لم تنقطع المنفعة عن الملك، ای المزكی من كل وجه"۔ اور اسی بنا پر اجرت معاوضہ پر بھی اس کا صرف کرنا جائز نہیں (ردالمحتار ۲/ ۷۷۱) معلوم ہوا کہ مدرسین کی تنخواہ مدزکوۃ سے نہیں ادا کی جاسکتی کہ وہ معاوضہ ہے ان کے عمل کا، اور زکوۃ میں معاوضہ مقصود نہیں ہوتا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عاملین صدقات کے ساتھ اغنیاء مدرسین کو ملحق کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ ان کو جو کچھ ملتا ہے وہ بطریق عمالہ ہے اور چونکہ یہ عمالہ بقدر کفاف یعنی: ان کے اور ان کے اعوان کی ضرورت اور حاجت کے مطابق دیا جاتا ہے اس لئے اس کو اجرت و معاوضہ سمجھنا غلط ہے کیونکہ وہ مقدار جو اس کو اور اس کے اعوان کو کافی ہوسکے وہ مجہول اور غیر معلوم ہے۔ اور احد العوضین کی جہالت جواز اجارہ سے مانع ہے، پس معلوم ہوا کہ عامل صدقہ کا استحقاق بطور اجرت و معاوضہ کے نہیں ہے بلکہ بطریق کفایہ ہے بنابریں مدرسین و ملازمین مدرسہ کو عاملین صدقات کے ساتھ ملحق کرنا غلط ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دیگر عاملین کے عمالہ سے جو ان کو بیت المال سے ملتا تھا، مدرسین کے مدزکوۃ سے تنخواہ دینے کے جواز پر استدلال صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیت المال دراصل اسلامی خزانہ کا نام ہے، جس ایک میں جنس غنائم وغیرہ جمع ہوتے تھے اور اس کو آیت "واعلموا انما غنمتم" الخ کے بموجب صرف کیا جاتا تھا۔ دوسرا شعبہ بیت الصدقات تھا۔ جس میں عشر و زکوۃ فطرہ کے اموال جمع ہوتے تھے اور اس کو مصارف منصوصہ ثمانیہ میں صرف کیا جاتا تھا۔ نیز ایک شعبہ خراج الارض والجزیہ تھا جس میں زمینوں کا خراج اور جزیہ وغیرہ کا مال جمع رہتا۔ اس شعبہ سے قاضی مفتی اور علماء وغیرہ کو بقدر کفاف ملتا تھا۔ چوتھا شعبہ لاوارث لوگوں کے ترکہ اور لقطات کا تھا جس کو ضوائع کہتے تھے۔ اس سے عام مصالح مسلمین میں امداد ملتی تھی (عالمگیری وغیرہ) پس یہ ثابت کرکے کہ علماء و قضاۃ اور عمال کو بیت المال سے تنخواہ ملتی تھی یہ ثابت کرنا کہ مدزکوۃ سے مدرسین تنخواہیں پاسکتے ہیں صحیح نہیں۔ ماالی آخرہ۔

املاہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی
فتاوی ثنائیۃ ۱/ ۴۵۸/ ۴۵۹/ ۴۶۰

س: یہاں انجمن کی بقاء اور تبلیغی ودینی خدمات کے لئے ایک فنڈ بنایا گیا ہے۔ جس میں فی الحال دس ہزار روپئے جمع ہو چکے ہیں اور ماہانہ چندے اس کے علاوہ ہیں۔ یہ دس ہزار کی رقم لوگوں نے زکوۃ میں سے دی ہے، دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا یہ زکوۃ کا صحیح مصرف ہے؟

ج: زکوۃ کے مصارف منصوصہ میں ایک مصرف ''فی سبیل اللہ'' بھی ہے۔ ''سبیل اللہ'' سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ دو قول زیادہ مشہور ہیں۔ جمہور کے نزدیک صرف مجاہدین وغزاۃ مراد ہیں، شمس الدین ابن قدامہ ''الشرح الکبیر علی متن المقنع'' میں لکھتے ہیں:

''لا خلاف فی أنهم الغزاة، لأن سبيل الله عند الاطلاق، هو الغزو'' انتهى، ان لوگوں کے نزدیک زکوۃ وعشر کی رقم علوم شرعیہ کی ترویج واشاعت، اجراء مدارس، ارسال دعاۃ ومبلغین، تاسیس وبقاء انجمن ہائے اہل حدیث پر صرف کرنی جائز نہیں، اس کے بر خلاف بعض علماء کا یہ خیال ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کے ذریعہ ایک جامع وحاوی مقصد کا دروازہ کھول دیا گیا ہے۔ جس میں دین وامت کے مصالح کی ساری باتیں آگئی ہیں مثلاً قرآن اور علوم شرعیہ کی ترویج واشاعت، مدارس کی تاسیس واجراء، دعاۃ ومبلغین کی ترسیل، ہدایت و ارشاد کے تمام مفید وسائل جن میں انجمن ہائے اہل حدیث کی تاسیس وبقاء اوران کے ذریعہ تبلیغی ودینی خدمات بھی داخل ہیں۔ سید رشید رضا مرحوم، ابن قدامہ کے قول مذکور کی تردید میں لکھتے ہیں:

''وهذا غير صحيح، بل سبيل الله هو الطريق الموصل الى مرضاته وجنته، وهو الاسلام فى جملته، وآية الانفاق فى سبيل الله، تشمل جميع انواع النفقة المشروعة، وماذا يقول فى آيات الصدوالإضلال عن سبيل الله، والهجرة فى سبيل الله، بل لا يصح أن يفسر سبيل الله فى آيات القتال نفسها بالغزو، لأن القتال هو الغزو، وإنما يكون فى سبيل الله، إذا أريد به أن تكون كلمة الله هى العليا، و دينه هو المتبع، فسبيل الله فى الآية يعم الغز و الشرعى وغيره من مصالح الاسلام بحسب لفظه العربى، يحتاج التخصيص الى دليل صحيح'' انتهى.

قلت: الراجح عندى أنهم الغزاة خاصة، وإن كانت كلمة سبيل الله، بحسب لفظها العربى عادة، تشمل جميع مصالح الاسلام العامة، لكن المراد فى آية مصارف الزكوة، فيما أرى والله أعلم بمراد كلامه، الغزو الشرعى خاصة...... والدليل على هذا التخصيص ماروى عن احمد(۱) و مالك (۲)و ابو داود (۳) وابن ماجه (۴) وغيرهم، عن ابى سعيد مرفوعاً: ''لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة، لعامل عليها، أو لرجل اشتراها بماله، او غاز فى سبيل الله'' الخ. فقوله: غاز فى سبيل الله، نص فى ان المراد فى الآية، هم الغزاة، وعلى هذا لا يدخل فى سبيل الله، الأغنياء من أصحاب الدعوة والارشاد والهداية والافتاء والتدريس وغيرهم، من الموظفين فى

(۱) مسند احمد ۲/۱٦٤، (۲) موطا الامام مالك (٦٠٦) ص: ۱۷۹ (۳) كتاب الزكاة باب من يجوز له اخذ الصدقة و هوغنى؟ (۱٦۳٦) ۲/(٤) كتاب الزكاة باب من تحل له الصدقة (۱۸٤۱) ۱/٥٩٠.

المعاهد الدينية والمدارس العربية، ولا يدخل فيها أيضا تأسيس تلك المعاهد والمدارس واقامتها واعانتها وتعميرها وغير ذلك مما يشبهه. اب تک میرا خیال یہی ہے لعل الله يحدث بعد ذلك امراً.

(جریدہ الہدیٰ دربھنگہ، ج:۵ ش:۱۰۱۴
ذی القعدہ ۱۳۷۲ھ/ یکم اگست ۱۹۵۳ء)

س: اگر ہم بیت المال بنادیں اور اس میں زکوۃ فطر، قربانی کی کھال کا پیسہ جمع کریں اور اس بیت المال کی رقم سے کتاب وغیرہ منگائیں تو کیا ہم اہل نصاب اس کتاب کو پڑھ کر اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں؟

ج: ایسی کتابوں سے نہ ان لوگوں کو فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، جن کی زکوۃ وفطرہ اور چرم قربانی کی قیمت سے یہ کتابیں خریدی جائیں اور نہ دوسرے اہل نصاب کو، اپنے صدقہ فطر وزکوۃ سے خود فائدہ اٹھانا بالاتفاق ممنوع وناجائز ہے۔ فرمایا: "العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه" اور فرمایا: "لا تعد في صدقتك" (۱) اسی طرح دوسرے اغنیاء واہل نصاب کے لئے بھی زکوۃ وفطرہ حلال نہیں ہے "إلا لخمسة، لغاز في سبيل الله، أو لعامل عليها، أو غارم، أو لرجل اشتراها بماله، ولرجل له جار مسكين فتصدق عليه، فأهدى المسكين للغني" (احمد ابو داود ابن ماجه حاكم)(۲) زکوۃ کے آٹھ مصرف ومحل قرآن میں بیان کئے گئے ہیں (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية. اور یہی فطرہ کے مصارف بھی ہیں آنحضرت ﷺ نے فطرہ کو زکوۃ فرمایا ہے: "فمن أداها قبل الصلوة، فهي زكوة مقبولة" پس زکوۃ وفطرہ کو ان کے مصارف ثمانیہ میں پہنچانا چاہئے۔ اور اس معاملہ میں بہت احتیاط برتنی چاہئے چرم قربانی کے مستحق ومصرف فقراء ومساکین ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أقوم على بدنه، وأن اقسم لحومها وجلودها وجلالها على المساكين، وألا أعطي في جزارتها شيئا (بخاري مسلم)(۳).

قال الامير اليماني: "دل الحديث على أنه يتصدق بالجلود والجلال الى قوله وحكم الاضحية حكم الهدى في أنه لا يباع لحمها ولا جلدها، وأنه لا يعطى الجزار منها شيئا اجرة" (سبل السلام ۴/۱۵۳) کھال کی قیمت اپنے مصرف میں لانا ہرگز جائز نہیں ہے۔ فرمایا: "من باع جلد أضحية لينفق قيمته على نفسه) فلا أضحية له"

(۱) صحيح البخاري كتاب الهبة باب لا يحل لاحد ان يرجع في هبته ۳/۱۴۲ و مسلم كتاب الهبات باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة (۱۶۲۲) ۳/۱۲۳۹ (۲) مسند احمد ۲/۱۶۴، ابوداود كتاب الزكوة باب من يجوز له اخذ الصدقة وهو غني (۱۶۳۵) ۲/۲۸۶، ابن ماجة كتاب الزكوة باب من تحل له الصدقة (۱۸۴۱) ۱/۵۹۰، المستدرك ۱/۴۰۷، (۳) بخاري كتاب الحج باب لا يعطى الجزار من هديها شيئا ۲/۷۱۸۶۔ مسلم كتاب الحج، باب في الصدقة بلحوم الهدى (۱۳۱۹) ۲/۹۵۴.

(بیھقی فی السنن الکبری، والحاکم فی تفسیر سورۃ الحج) ہاں فروخت کئے بغیر چرم قربانی کو اپنے مصرف میں لانا مثلاً: بستر اور تکیہ بنانا، بیگ وصندوق وڈول ومشک وغیرہ بنوا کر اس سے فائدہ اٹھانا بلاشبہ جائز و درست ہے۔ "عن ابی سعید ان قتادۃ بن النعمان اخبرہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام: فقال: إنی کنت أمرتکم" الحدیث. وفیہ: "واستمتعوا جلودھا ولا تبیعوھا" الخ (احمد ۱۵/۴).

(محدث دہلی ۱۳۵۹ھ)

س: عشر وزکوۃ وصدقۂ فطرو چرم قربانی کی مدد سے آزاد جونیر ہائی اسکول کے مصارف کو برداشت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس علاقہ میں کچھ مدارس ایسے ہیں جن میں سرکاری نصاب کے مطابق درجہ ہشتم تک تعلیم دی جاتی ہے اردو کو لازمی طور پر شامل نصاب رکھا جاتا ہے۔ قرآن وحدیث کی روشنی میں جواب سے نوازیں

(عبدالرؤف ندوی)

ج: عشروزکوۃ کے مصارف قرآن کریم میں صراحتاً مذکور ہیں۔ ان میں ایک مصرف "فی سبیل اللہ" بھی ہے اور "سبیل اللہ" سے مراد رائج الوقت اسلحہ کے ذریعہ خلیفۃ المسلمین، یا اس کے مامور کی ماتحتی میں کافر حربیوں سے جہاد کرنے والے مسلمان، اور ضروریات جہاد ہیں۔ ظاہر ہے کہ آزاد جونیر ہائی اسکول یا دینی مکتب ومدرسہ اس مصرف میں داخل نہیں ہیں، اس لئے ان اسکولوں، دینی مدرسوں اور مکتبوں کو "فی سبیل اللہ" کا مصداق سمجھ کر ان پر عشروزکوۃ کی رقم صرف کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ اگر ان اسکولوں، مدرسوں اور مکتبوں میں تعلیم پانے والے غریب بیرونی طلبہ یا غریب والدین کے نابالغ بچے ہیں، تو زکوۃ کی دو مبینہ مصرف فقراء ومساکین میں ان طلبہ اور بچوں کے والدین کے داخل ہونے کی بنا پر ان طلبہ اور بچوں کے خوردونوش اور ان کی جملہ تعلیمی ضروریات پر عشروزکوۃ کا صرف کرنا جائز ہوگا۔ کارپردازان اسکول ومدرسہ، وکیل وامین ہونے کی حیثیت سے ان مستحقین پر مذکورہ رقم صرف کریں گے۔ یہی حکم صدقۃ الفطر کا بھی ہے۔ ہذا ما عندی والعلم عند اللہ تعالی

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۳۹۳/۵/۲۸ھ
محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر)

س: کیا مال زکوۃ مسجد کے کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں؟ مثلاً: مال زکوۃ سے اس کے لیے جائداد خریدنا، مسجد کی عمارت بنانا۔ یا امام ومؤذن کو تنخواہ یا انعام دینا یا روزہ داروں کو کھلانا جائز ہے؟

(عبدالرؤف خان، جھنڈانگر بستی)

ج: زکوۃ کا مال مسجد کے کسی کام میں صرف کرنا جائز نہیں نہ اس سے کسی کو اذان یا امامت کی اجرت یا انعام دینا جائز ہے۔ نہ

مالدار روزہ داروں کو اس سے کھلانا جائز ہے۔

(محدث دہلی)

س: مسجد کے جاجم، دری، چٹائی، لوٹا اور اس کی مرمت وصفائی میں اور مسجد کے مؤذن یا میاں جی کی تنخواہ میں عشر یا زکوۃ کی رقم خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

(عبدالرؤف خاں جھنڈانگر بستی)

ج: مسجد کے لوٹے، رسی، بالٹی، چٹائی، دری، جاجم، فرش اور اس کی مرمت وصفائی یا تعمیر میں عشر اور زکوۃ (أوساخ الناس) کا خرچ کرنا درست نہیں۔ کیوں مسجد اور اس کی ضروریات، زکوۃ کے مصارف منصوصہ میں داخل نہیں...... "**ولا يجوز صرف الزكوة إلى غير من ذكر الله تعالىٰ، من بناء المساجد والقناطر والسقايات واصلاح الطرقات وسد البثوق و تكفين الموتى والتوسعة على الأضياف، وغير ذلک من القرب التى لم يذكرها الله تعالىٰ، وقال انس والحسن: ما أعطيت فى الجسور والطرق فهى صدقة ما ضية، والأول أصح، لقوله سبحانه وتعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين"، وإنما اللحصر والاثبات، تثبت المذكورة وتنفى ماعداه"(المغنى ۴/۱۲۵)**

مؤذن مسجد اور میاں جی کی گذر اوقات کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، اور وہ محتاج وضرورت مند ہیں، تو زکاۃ کا مصرف ہونے کی حیثیت سے عشر اور زکوۃ سے معین یا غیر معین مقدار کے ذریعہ ماہ بماہ ان کی امداد کی جاسکتی ہے۔

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۹ ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ/ جنوری ۱۹۴۲)

س: (۱): زید کے پانچ مستقل آدمی ہیں جو زراعت کا کاروبار کرتے ہیں ان کو قرضۂ غلئی یا نقدی دیا جاتا ہے، فصل پیدا ہونے پر وصول لیا جاتا ہے، اگر ان ملازمین کو کسی وقت ضرورت پڑے تو کیا عشر وزکوۃ سے امداد کی جاسکتی ہے، چاہے مسلم ہو یا غیر مسلم ہو؟ بینوا توجروا۔

س: (۲): احمد کا زید پانچ سو روپیہ کا قرض دار ہے۔ احمد اس کو پانچ سو روپیہ مد عشر سے دینا چاہتا ہے۔ لیکن زید، احمد کو خاموشی سے بغیر عشر بتائے ہوئے اس کو رقم دے کر وصول لے تو کیا ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

(سائل: دفتر جمعیت اہل حدیث
واقع تھانہ روڈ قصبہ تلشی پور ضلع گونڈہ)

ج: (۱): غیر مسلم کو عشر وزکوۃ، صدقۃ الفطر کسی حال میں بھی دینا جائز نہیں ہے اور اپنے غریب مسلمان ہلواہی یا ملازم کو عشر وزکوۃ و فطرہ دیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ ایسا کرنے کی صورت میں اس کا کوئی فائدہ بالواسطہ یا بلاواسطہ خود اپنے کو نہ پہونچے۔

ج: (٢) مرقومہ صورت درست نہیں ہے، البتہ اگر یہ مقروض ایسا کمزور حال ہے کہ قرض کی ادائے گی کی کوئی صورت نہیں رکھتا اور زکوۃ کا شرعی مصرف نہیں ہے، تو احمد، زید کو یہ بتا کر کہ مذکورہ رقم مد زکوۃ یا عشر کی ہے اور تم اس کو لے کر اس میں جو تصرف چاہو کر سکتے ہو، اسے زید کو دینا درست ہوگا اس کے بعد زید اپنے خوشی سے احمد کو اپنے ذمہ قرض کی ادائے گی میں یہ رقم دیدے تو احمد کے لئے اس کا لینا درست ہوگا۔

ہذا ما عندی والعلم عند اللہ تعالیٰ
عبید اللہ رحمانی مبارکپوری
(محدث بنارس/شیخ الحدیث نمبر)

س: ملک بنگال میں پیروں نے یہ عادت کرلیا ہے کہ صدقہ فطر و قیمت چرم قربانی جس قدر ہوتا ہے اس کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ خود لیتے ہیں، اور ایک حصہ امام مسجد کو دیتے ہیں، اور ایک حصہ مدرسہ وغیرہ میں دیتے ہیں۔ اگرچہ امام مسجد و پیر صاحبان صاحب نصاب ہوں۔ کیا اس طرح مال مذکورہ کو تقسیم کرنا جائز ہے؟ اور صاحب نصاب کو اس مال کا لینا جائز ہے یا نہیں؟۔

ابو محمد شرف الدین
معرفت منشی عبد المجید صاحب رنگ پور

ج: صدقہ فطر اور زکوۃ کے مصرف ایک ہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ نے صدقہ فطر پر زکوۃ کا اطلاق فرمایا ہے۔ **کما لا یخفی علی من له أدنی اطلاع علی کتب الحدیث** اور زکوۃ غنی (صاحب نصاب) کے لئے درست نہیں ہے۔ ائمہ مساجد و پیر صاحبان (اگر وہ فقراء و مساکین نہیں بلکہ صاحب نصاب ہیں) ''عاملین'' اور ''فی سبیل اللہ'' میں داخل نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو ایسی صورت میں زکوۃ و صدقہ فطر لینا حلال و درست نہیں ہے۔ مدرسین و ملازمین مدرسہ کی تنخواہوں میں بھی صرف کرنا درست نہیں ہے کہ زکوۃ و صدقہ فطر عبادت الٰہی ہے جس کی ادائیگی میں معاوضہ اور دنیاوی غرض و نفع کا دخل نہیں ہونا چاہئے۔ ہاں اگر یہ ائمہ مساجد و پیر صاحبان و مدرسین مدارس صاحب نصاب نہیں ہیں، تو بحیثیت فقیر و مسکین ہونے کے بغیر کسی معاوضہ کا خیال کئے ہوئے صدقۂ فطر و زکوۃ لے سکتے ہیں۔ غریب طلبہ پر بھی صرف کرنا جائز ہے۔

چرم قربانی کا مصرف بھی فقراء و مساکین ہیں خواہ وہ طلبہ ہوں یا اور کوئی۔ صاحب نصاب کے لئے درست نہیں۔

(مصباح بستی)

س: ابوداود کتاب الزکوۃ (١) میں صدقہ ابوطلحہ صحابی کا اپنے اقرباء پر ''ارض اریحا'' یا ''بیر حا'' کا مذکور ہے۔ اس میں نسب نامہ

(١) ابو داود کتاب الزکاۃ باب فی صلة الرحم (١٦٨٩) ٢/٣١٨-٣١٩، عون المعبود ٥/٨٠٨.

ابوطلحہ صحابی اور ابی ابن کعب صحابی کا ذکر کیا ہے اس پر صاحب عوف المعبود نے مسامحہ کا دعویٰ کیا ہے۔ پھر اس پر صاحب بذل المجہود نے تعاقب کیا ہے اور لکھا ہے: "وليس فيه شامة مسامحة كما ادعاه صاحب العون" میرے خیال میں صاحب البذل کی خود ساخت ہے بلکہ غلطی ہے۔ وہ عبارت احیاء کو اور مقصد صاحب العون کو نہیں سمجھے، اور بقول ان کے جب زیادتی عمرو بن مالک کے بعد زید مناۃ کے نساخ کی غلطی ہے۔ تب عمرو بن مالک اب تاسع کیسے ہوسکتا ہے؟ اور اگر یہ لکھنا کہ عمر و بن مالك الأول لا يجتمعان فيه قطعًا پر کیا دلیل ہے۔

(عبدالحیٔ، از کھنڈیلہ جے پور)

ج: میرے نزدیک بھی ابوطلحہ کے نسب میں "زید مناۃ" اور "عدی بن عمرو بن مالک" سے درمیان "عمرو بن مالک" کی زیادۃ "وحبانہ" سے نساخ کی غلطی ہے۔

اس لئے کہ تہذیب التہذیب، اسد الغابہ، استیعاب، طبقات ابن سعد میں یہ زیادۃ موجود نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ صحیح بخاری میں بھی ابوداود اور کتب مذکورہ بالا کی طرح بغیر اس زیادۃ کے ان کا نسب نامہ مذکور ہے۔ اور صحیح بخاری کے کسی شارح نے اس عدم زیادۃ پر استدراک نہیں کیا ہے۔ اور اس لئے کہ حسان بن ثابت (جو ابوطلحہ کے ساتھ اب ثالث "حرام" میں مل جاتے ہیں) کے نسب نامہ میں خود صاحب اصابہ نے اس زیادۃ کو ذکر نہیں کیا ہے جس طرح کہ اوروں نے نہیں ذکر کیا ہے۔

(۲) غور طلب اور محتاج حل ابوداود کی یہ عبارت ہے: "قال الأنصاري: بين أبي و أبي طلحة ستة آباء" صحیح بخاری کے ایک نسخہ میں یہ عبارت اس طرح واقع ہے: "وأبي إلى ستة آباء الى عمر و بن مالك" انتهى. فقوله: إلى عمر و بن مالك بدل من قوله إلى ستة آباء، عادة الجادهو يتعلق به بمحذوف، والمعنى: وأبي يجامع حسان وأباطلحة إلى ستة آباء من آباء ه إلى عمر و بن مالك فافهم.

صاحب عون کے خیال میں سنن ابوداود کی اس عبارت سے محمد بن عبداللہ بن مثنی الانصاری کا مقصد یہ ہے اور یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ: اُبَی اور ابوطلحہ دونوں عمرو بن مالک میں مل جاتے ہیں جو اَب سادس ہیں۔ اسی طرح ابوطلحہ کے بھی اُب سادس ہیں۔ چنانچہ صاحب عون لکھتے ہیں: "وكلام الأنصاري يشير بأن عمر وا أب سادس لأبي طلحة أيضاً" انتهى۔ لیکن عمرو بن مالک کا ابوطلحہ کے لئے اب سادس ہونا واقعہ کے خلاف ہے کما لا یخفی، کیونکہ عمرو بن مالک ابوطلحہ کے لئے اب سابع ہیں نہ سادس۔ پس اگر انصاری کا مقصد وہی ہے جو صاحب عون کے خیال میں آیا ہے اور جس کو انہوں نے اپنے لفظوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے اور جس پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے تو بلا شبہ انصاری سے مسامحہ ہوا ہے۔ کیونکہ "عمر و بن مالك"، "أبی" کے تو اب سادس ہیں لیکن ابوطلحہ کے اب

سادس نہیں ہیں۔ بلکہ اب سابع ہیں۔

اور صاحب بذل کے خیال میں انصاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ: طرف اول میں ابی طلحہ اور طرف آخر میں دونوں کو ملانے والے اب کے درمیان کتنے آباء آتے ہیں اور ان دونوں طرفوں کے مابین کتنے آباء کی تعداد ہے۔ چنانچہ ابوطلحہ اور عمرو بن مالک کے درمیان چھ آباء ہیں۔ سہل، اسود، حرام، عمرو، زید مناۃ، عدی۔ اسی طرح ابی اور عمرو بن مالک کے درمیان بھی چھ آباء ہونے چاہئیں تا کہ انصاری کے کلام کی تصدیق ہو جائے۔ لیکن ایسا ہے نہیں، کیونکہ ابی اور عمرو بن مالک کے درمیان پانچ ہی آباء ہیں۔ کعب، قیس، عبید، زید، معاویہ۔ اس لئے صاحب بذل کو انصاری کے قول ستہ آباء کے بعد ''باعتبار ابی طلحہ'' بڑھانا پڑا تا کہ انصاری کا کلام (اگر ان کا مقصود وہی ہے جو صاحب بذل نے سمجھ کر ظاہر کیا ہے) صحیح ہو جائے اور کسی کو انصاری سے مسامحہ ہونے کا خیال نہ پیدا ہو۔

ہماری اس تقریر سے معلوم ہوا کہ انصاری کا کلام، خواہ اس کا وہ مطلب ہو جو صاحب عون نے سمجھا ہے، یا وہ مطلب ہو جو صاحب بذل نے سمجھا اور ظاہر کیا ہے۔ دونوں مطلبوں کی بنا پر مسامحہ سے خالی نہیں ہے۔ صاحب عون نے تو اس مسامحہ کو صاف بیان کر دیا اور صاحب بذل نے ''باعتبار ابی طلحہ'' کر یہ کوشش کی کہ اس نئے مطلب کی صورت میں جو مسامحہ ہے وہ مندفع ہو جائے، اور کسی کو یہ وہم وخیال نہ پیدا ہو کہ صاحب بذل کے سمجھے ہوئے مطلب کی بنا پر بھی انصاری کی عبارت میں مسامحہ ہے۔

حالانکہ مسامحہ کے تصور اور خیال سے بچانے کے لئے ''باعتبار و ابی طلحہ'' بڑھا کر، انہوں نے یہ غلطی کی ہے کہ طرف اول اور طرف ثانی کے درمیان چھ آباء آنے کو ابوطلحہ کے ساتھ مخصوص کر دیا، درآنحالیکہ انصاری یہ دعوی ''اُبَی'' کے متعلق بھی کور ہے ہیں ورنہ "بین ابی و أبی طلحة الی ستة آباء" کے کہنے کی کیا ضرورت تھی۔ صرف یہ کہہ دیتے بین ابی طلحة و عمر و بن مالک الذی یجمع آباء طلحة ستة آباء فافهم.

۳۔ صاحب عون کے ''نعم علیٰ ما فی الاصابة یصیر عمر و بن مالک'' الخ پر صاحب بذل نے جو گرفت کی ہے وہ میرے نزدیک صحیح ہے۔

اصابہ اور صاحب عون کی عبارتوں کا مطلب اور مقصد واضح ہے۔ اصابہ کے بیان کردہ نسب نامہ کی رو سے (اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے) وہ عمرو بن مالک جو زید مناۃ اور عدی بن عمر بن و مالک کے درمیان زیادہ کیا گیا ہے ابوطلحہ کا اَب سادس تو ہے لیکن ابوطلحہ اور اُبی کو قطعاً نہیں جمع کرتا۔ یعنی: بلا شبہ دونوں کا نسب اس عمرو بن مالک اول میں نہیں ملتا، بلکہ عدی سے اوپر عمرو بن مالک ثانی میں ملتا ہے، اور جو بناء تسلیم صحت نسخہ اصابہ دونوں کو جمع کرنے والا یہ عمرو بن مالک ثانی بلا شبہ ابوطلحہ کا اب ثانی ہے۔ اور انصاری (بناء علی ما فهمه صاحب العون) یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جس عمرو بن مالک میں دونوں کا نسب ملتا ہے وہ ان دونوں کا اب سادس ہے نہ مطلق عمرو بن مالک۔

۴۔ عمرو بن مالک اول میں دونوں کے عدم اجتماع کی دلیل طلب کرنا ابی اور ابوطلحہ کے نسب ناموں سے آنکھیں بند کر لینے کے

مرادف ہے۔ کاش آپ نے اصابہ اور صاحب عون کی عبارتوں کی خود تشریح کردی ہوتی۔ اور ابی و ابوطلحہ کا عمرو بن مالک اول میں اجتماع ثابت کردیا ہوتا۔ علی سبیل الاجمال دوسرے پر عدم فہم کا الزام رکھ دینا، اور خود کچھ نہ کہنا اور تشریح سے گریز کرنا معنی الشعر فی بطن الشاعر کے مثل ہے یا پھر کچھ اور مقصود ہے۔

(محدث دہلی)

ج: قرآن کے اندر بیان کیے گئے زکاۃ کے ہشتگانہ مصارف میں ''فی سبیل اللہ'' کا معنی اور مفہوم جو لوگ (جماعت اسلامی اور بعض علماء اہلحدیث) ''اللہ کی راہ میں'' یعنی: ہر نیک کام یا وہ نیک عمل جس سے دین اسلام کی نشر و اشاعت اور تبلیغ ہوسکے بیان کرتے ہیں۔ کے نزدیک مسجد و مدرسہ اور مسافر خانہ و پل و شفاخانہ وغیرہ کی تعمیر و نیز مدرسین و مبلغین وحجاج وائمہ مساجد وغیرہ سب ہی ''سبیل اللہ'' میں داخل ہیں۔ اگرچہ وہ غنی یعنی صاحب نصاب ہوں۔ لیکن ہمارے نزدیک ''فی سبیل اللہ'' کا یہ لغوی معنی قطعاً مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس سے ''جہاد بالسلاح'' اور ضروریات جہاد جس میں مجاہدین اور غزاۃ داخل ہیں، مراد ہے۔ مجاہد بالسلاح اگرچہ غنی ہو، اس کے لیے جہاد کے وقت زکوۃ کی رقم کا اپنے کام میں لانا، اپنے اوپر خرچ کرنا جائز اور درست ہے۔ ارشاد نبوی ہے: "لا تحل الصدقة لغني، إلا لخمسة، لغاز في سبيل الله" الخ (۱)

محض فقراء و مساکین کی ضروریات علاج کے لیے، زکاۃ کی رقم سے شفاخانہ بنوا کر، اس میں صرف غریبوں یعنی: فقراء و مساکین کے علاج کا انتظام کرنا، اور ان کو بلا قیمت دوا دینا، اور ان کے علاج کے سلسلے میں زکاۃ کی رقم سے ڈاکٹر وغیرہ کی تنخواہ دینا جائز ہوگا کہ ایسے شفاخانہ سے صرف وہی لوگ منتفع ہوں گے جو فقیر و مسکین ہونے کی بنا پر زکوۃ کے مصرف ہیں۔ اغنیاء کو اس سے فائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہوگا کہ وہ زکاۃ کا مصرف نہیں ہیں۔ ہماری مرقومہ احتیاط پر عمل ہوسکے تو زکوۃ کی رقم سے شفاخانہ بنوا کر صرف غریبوں کو اس سے فائدہ پہونچانے میں شرعاً کوئی کراہت وقباحت نہیں ہوگی۔ هذا ما ظهر لي وتحقق عندي، والعلم عند الله تعالىٰ.

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام الرحمانی: ص ۱۶۰/۱۶۱)

(۱) جن مولویوں کے نزدیک ''فی سبیل اللہ'' عام ہے یعنی: ہر کار خیر کو شامل ہے۔ ان کے یہاں عشر، زکوۃ، فطرہ کے بارے میں بڑی گنجائش ہے اور جن محققین کے نزدیک ''فی سبیل اللہ'' سے مراد صرف جہاد بالسیف اور مجاہدین بالسیف اور ضروریات جہاد کے علاوہ کسی اور جگہ نہیں خرچ کی جاسکتی ہے۔

(۱) ابو داود کتاب الزکاۃ باب من یجوز له اخذ الصدقة وهو غنی (۱۶۳۵) ۲/۲۸۶.

☆ صدقۃ الفطر غیر مسلم کو نہیں دینا چاہیے صدقۃ الفطر واجبات وفرائض سے ہے اور واجبات صدقہ کا کسی غیر مسلم کو دینا درست نہیں ہے اوس کے مستحق صرف مسلمان فقراء ومساکین ہیں۔

☆ زکوۃ کے مصارف ہشتگانہ مذکورہ فی القرآن میں ایک مصرف مؤلفۃ القلوب ہے۔ اگر کسی غیر مسلم کے بارے میں یہ توقع ہو کہ وہ مالی معاونت اور داد و دہش کی وجہ سے اسلام اور مسلمانوں کی طرف مائل ہوکر اسلام قبول کرلے گا، یا مسلمان اس کے شر اور فتنہ وایذاء سے محفوظ رہ سکیں گے، تو ایسی صورت میں غیر مسلم کو زکوۃ وعشر اور فطرہ کی رقم سے بطور تالیف قلب دے سکتے ہیں۔

☆ "تؤخذ من أغنياء هم وترد على فقرائهم" کا ارشاد نبوی فقراء مسلمین اور مویشی کی زکوۃ اور غلہ کے بارے میں ہے اور یہی حکم سونے چاندی کی زکوۃ کا بھی ہے کہ مسلم اغنیاء سے وصول کر کے مسلم فقراء اور دوسرے مبینہ مصارف میں صرف کی جائے گی اور جو حکم زکوۃ وعشر کا ہے وہی صدقۃ الفطر کا بھی ہے۔ چرم قربانی اور نذر کے پیسے بھی صرف مسلمانوں کو دیئے جائیں گے البتہ ایصال ثواب ہر محتاج غریب کو دے کر کیا جاسکتا ہے، اپنی زکوۃ وعشر اور فطرہ ونذر اور ایصال ثواب کی رقم خود اپنے اوپر خرچ کرنا درست نہیں ہے، چرم قربانی بغیر فروخت کئے ہوئے اپنے کام میں لاسکتا ہے۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی

شنبہ ۲ر رمضان ۱۳۸۸ھ

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر

ج:۳/۴ش ۱۱/۱۲/۱/۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ مدرسہ کے مدرس سے چندہ وصول کرنے کا کام رمضان کی چھٹیوں میں لینا، اور اس کو اس کام کی اجرت میں ایک مہینہ کی پوری تنخواہ، رمضان کی مقررہ تنخواہ کے علاوہ یعنی: رمضان کی ڈبل تنخواہ دینا جائز ہے۔ شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر ناظم اراکین مدرسہ کے مشورہ اور رائے سے اپنی نظامت کی ماہانہ تنخواہ معین کرالے، اور مدرسین اور دوسرے ملازمین کی طرح مقررہ تنخواہ لیا کرے، تو شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن ناظم کا یا کسی دوسرے ملازم کا یا کسی چندہ وصول کرنے والے کا وصول شدہ چندہ کا ۱/۲ یا ۱/۳ یا ۱/۴ لینا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ اجرت معلوم نہیں ہے بلکہ مجہول ہے، کسی کو نہیں معلوم کہ چندہ کتنا وصول ہوگا؟ اور اس کا چوتھائی یا تہائی یا چھٹاں یا دسواں حصہ کتنا ہوگا اس معاملہ کو زمین کو بٹائی کے معاملہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ كما لا يخفى.

چندہ دہندگان کی طرف سے چندہ وصول کرنے والوں کو جو ان کے قریبی ہوتے ہیں چندہ وصول کرنے والوں کو ان کا لینا جائز ہے بشرطیکہ مدرسہ کے چندہ پر اس تبرع کا کوئی اثر نہ پڑے یعنی اس میں کمی نہ کی جائے۔

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری ۱۴ ذوالحجہ ۱۳۹۹ھ/۱۳ اکتوبر ۱۹۷۹

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ ج:۳/۴ ش:۱۱/۱۲/۱/۲، جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

س: میں کافی دنوں تک سعودی عرب کے ایک فارم میں ملازم تھا مگر کسی مجبوری کے پیش نظر نوکری چھوڑ کر وطن آگیا اور صورت حال یہ ہے کہ جس کمپنی میں میں ملازم تھا اس کمپنی میں میری نوے ہزار کی رقم جمع تھی جس کو کئی سال کا عرصہ ہو گیا، اب اس اگست ۱۹۸۹ء کے مہینے میں وہ نوے ہزار کی رقم آگئی ہے، تو آں محترم سے دریافت طلب مسئلہ یہ ہے کہ اب اس رقم پر زکوۃ واجب الادا ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس حساب سے؟ اور نہیں ہے تو اس کی دلیل کیا ہے؟۔

السائل: عبدالمجید انصاری، ممبئی

ج: کمپنی کی ملازمت چھوڑنے کے کئی سال بعد، اس کمپنی کی طرف سے آپ کے نام جو رقم نوے ہزار کی آئی ہے، آپ نے اس آمدہ رقم کی بابت کوئی تفصیل نہیں لکھی کہ وہ کس نوعیت کی ہے!!۔

وہاں کام کرنے کے زمانے میں کمپنی ہر ماہ آپ کی تنخواہ سے ایک معین مقدار وضع کر کے، آپ کے کھاتے میں جمع کرتی رہی ہے تا آنکہ وہ نوے ہزار تک پہنچ گئی، اور اب کمپنی نے اسے آپ کے یہاں بھیج دیا ہے، اگر مذکورہ رقم کی نوعیت یہی ہے، تو آپ اس پوری رقم کے مالک ہیں، البتہ اس سے پہلے اسے وصول نہیں کر سکتے تھے، اور نہ اس میں کسی قسم کا کوئی تصرف، اور نہ اس سے کوئی فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

اس رقم کی دوسری نوعیت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ کی کٹوتی کی کل رقم، آمدہ رقم نوے ہزار کا مثلا دو تہائی ہو، اور بقیہ ایک تہائی کمپنی نے آپ کی حسن کارکردگی کی وجہ سے بطور انعام کے دی ہو۔ اگر مذکورہ آمدہ رقم کی نوعیت یہ ہے تو آپ انعام والی رقم کے اس کی وصولی ہی کے دن مالک ہوئے ہیں، بخلاف کٹوتی والی رقم کے کہ آپ شروع ہی سے ہر جمع ہونے والی رقم کے مالک رہے، گو اس میں تصرف نہیں کر سکتے تھے۔

مذکورہ آمدہ رقم نوے ہزار کی تیسری نوعیت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ کی تنخواہ سے کمپنی ہر ماہ کٹوتی کر کے، جو رقم آپ کے کھاتے میں جمع کرتی رہی ہے، کمپنی نے اس پر اتنا سود دیا ہو کہ کل مجموعی رقم نوے ہزار تک پہنچ گئی۔ اگر واقعہ یہی ہے تو آپ اس صورت میں صرف کٹوتی والی رقم کے مالک ہیں، اور سود والی رقم کے مالک نہیں ہیں، اور نہ آپ کے لئے اس سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

تینوں صورتوں میں آپ کی اصل رقم یعنی: کٹوتی والی میں شرعا زکوۃ واجب ہے یا نہیں؟ اور کیا وہ مال ''ضمار'' کے حکم میں ہے؟ اور ضمار کا کیا معنی ومفہوم ہے؟ اور ضمار مال میں شرعا زکوۃ ہے یا نہیں؟ اور اگر اس میں زکوۃ واجب ہے تو صرف وصولی کے سال کی یا تمام گزشتہ سالوں کی؟ پہلے ''ضمار'' کے معنی معلوم کیجئے۔

ابن الاثیر الجزری النہایۃ فی غریب الحدیث (۳/۱۰۰) میں لکھتے ہیں:

''المال الضمار: الغائب الذی لا یرجی. وإذا رجي فلیس بضمار، من أضمرت الشئي: إذا غیبته، فعال بمعنی فاعل أو مفعل'' انتھی.

اور شاہ ولی اللہ دہلوی، مصفی شرح فارسی موطا إمام مالک میں لکھتے ہیں:

"الضمار: ما يتعذر وصوله كالمغصوب والضال والمجحود" انتهى معربا.

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ مال ضمار وہ مال غائب ہے جس کے ملنے اور وصول ہونے کی امید نہ ہو۔ مثلاً: جس کے پاس وہ مال ہے وہ اتنا تنگ دست اور مفلس ہے کہ اپنے ذمہ کا قرض ادا کرنے کی بوجہ تنگ دستی و مفلسی کے قدرت ہی نہیں رکھتا، یا قرضدار قرض کا اقرار واعتراف نہیں کرتا، اور اصل مالک کے پاس کوئی گواہ نہیں ہے، یا کسی نے غصب کر لیا ہے، یا وہ گم ہو گیا ہے یا چرا لیا گیا ہے۔

اور مال ضمار میں زکوۃ کے وجوب وعدم وجوب کے بارے میں فقہاء کے تین قول ہیں: ایک: یہ کہ اس کی وصولی کے بعد تمام گزشتہ سالوں کی زکوۃ دینی ہوگی، امام شافعی رحمہ اللہ کا اظہر القولین یہی ہے۔ اور اس بارے میں دوسرا قول: یہ ہے کہ مال ضمار میں زکوۃ واجب نہیں ہے، یہی مذہب حنفیہ کا ہے، اور اس بارے میں تیسرا قول: یہ ہے کہ مال ضمار میں صرف ایک سال یعنی: وصولی کے سال کی زکوۃ دینی ہوگی۔

شاہ ولی اللہ صاحب "المسوى شرح الموطا" ۱/ ۲۲۷ میں لکھتے ہیں:

"أظهر قولي الشافعي أن في الضمار والدين المؤجل والمتعذر أخذه، أن يجب فيه إذا وجد للأحوال كلها، وقال مالك: عليه زكوة حول واحد مثل قول عمر بن عبدالعزيز، وعند أبي حنيفة: لا تجب في الضمار" انتهى.

وفي المصفى: "في الضمار ثلاثة أقوال مشهورة: الأول: تجب الزكوة لجميع السنين الماضية إذا رجع إلى صاحبه. والثاني: لا تجب مطلقا، والثالث: تجب لسنة واحدة قال: ومنظور الأول ظهور الملك، ومنظور الثاني: تعطل النماء، ومنظور الثالث: خوف الاجحاف إذا وجبت لجميع السنين" انتهى معربا من الفارسية.

اور ابن قدامہ "المغني" ۴/ ۲۷۰ میں لکھتے ہیں: "الضرب الثاني أن يكون على معسر أو جاحد أو مماطل به فهل تجب فيه الزكوة؟ على روايتين أى عن أحمد، إحداهما: لا تجب، وهو قول قتادة واسحاق وأبي ثور وأهل العراق، لأنه غير مقدور على الانتفاع به، أشبه مال المكاتب".

والرواية الثانية: يزكيه إذا قبضه لما مضى من الأحوال وهو قول الثوري وأبي عبيد، لما روى عن علي في الدين المظنون، قال: إن كان صادقا فليزكه إذا قبضه لما مضى، وروى نحوه عن ابن عباس..............،

وللشافعي قولان كالروايتين، وعن عمر بن عبدالعزيز والحسن والليث والاوزاعي ومالك: يزكيه إذا قبضه لعام واحد" انتهى.

وقال ابن قدامة أيضا: "الحكم في المغصوب والمسروق والمجحود والضال واحد، وفي الجميع روايتان (عن أحمد) إحداهما: لا زكوة فيه، نقلها الأثرم والميموني، ومتى عاد صار كالمستفاد، يستقبل به حولا، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي في قديم قوليه.

والثانية: عليه زكوته، وعلى كلتا الروايتين، لا يلزمه إخراج زكوته قبل قبضه، وقال مالك: إذا قبضه زكاه لحول واحد". انتهى مختصرا.

وقال في الهداية: "لنا قول علي رضي الله عنه: لا زكوة في مال الضمار" قال الزيلعي: "غريب"، وفي البناية: "أراد أنه لم يثبت مطلقا"، وقال القاري في شرح النقاية: "ولنا ما ذكره سبط ابن الجوزي في "آثار الانصاف" عن عثمان وابن عمر لا زكوة في مال الضمار". انتهى.

ہمارے نزدیک اس بارے میں راجح قول یہ ہے کہ مال ضمار میں زکوۃ واجب نہیں ہے، نہ گزشتہ سالوں کی، نہ صرف ایک سال کی، بلکہ وصولی کے بعد جب اس پر ایک سال گذر جائے تب اس میں زکوۃ واجب ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

جس کمپنی میں آپ ملازم تھے، اگر اس کا یہ دستور ہے کہ ملازمین کو نوکری چھوڑنے کے بعد کٹوتی کے ذریعہ ان کی جمع شدہ رقم دیر سویر ضرور دے دیتی ہے، اور ملازمین کو اس دستور کی بنا پر جمع شدہ رقم ملنے کی پوری امید ہوتی ہے اور ملتی بھی ہے، تو ایسی صورت میں آپ کی وصول ہونے والی یہ رقم "مال ضمار" کی قسم سے نہیں ہے۔ آپ کو تمام گزشتہ سالوں کی زکوۃ دینی ہوگی۔ اور اگر کمپنی کا یہ عام دستور نہیں ہے اور تمام ملازمین کو جمع شدہ رقم کے ملنے کی امید نہیں ہوتی، تو اس میں زکوۃ واجب نہیں ہے، اگر کمپنی کسی ملازم کو جمع شدہ رقم خلاف امید دے دے تو اسے اس کی زکوۃ نہیں دینی ہوگی، آئندہ جب اس رقم پر ایک سال گزر جائے گا تب زکوۃ دینی ہوگی۔

ہذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ تعالیٰ

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری ۲۵/۱۲/۱۴۱۰ھ/۱۹/۷/۱۹۹۰م

(سہ ماہی افکار عالیہ مئوناتھ بھنجن جولائی تا ستمبر ۲۰۰۷ء)

☆ کرایہ اور بھاڑے والے مکان یا دوکان سے جو کرایہ کی آمدنی حاصل ہو اپنی ذاتی یا اس کی مرمت پر خرچ کرنے کے بعد جب یہ آمدنی نصاب شرعی کے برابر بچ رہے، اور اس دن سے اس نصاب پر پورا سال گذر جائے تب اس نصاب کی زکوۃ ادا کرنی لازم ہوگی یعنی: کرایہ کی آمدنی کی زکوۃ اسی وقت لازم ہوگی جب وہ خرچ واخراجات کے بعد نصاب کے برابر رہ جائے اور اس نصاب پر پورا ایک سال گذر جائے۔ نصاب سے کم میں یا نصاب پر پورا سال گزرنے سے پہلے زکوۃ نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی ۲؍شوال ۱۳۹۶ھ ۲۸/۹/۱۹۷۶ء

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

گنے اور زمین کی دیگر پیداوار میں عشر کا مسئلہ

گنے میں وجوب عشر کے لئے نصاب کی نوعیت اور کیفیت پر کلام کرنے کے ضمن میں ان امور پر غور کرنا مناسب اور مفید ہے:

۱۔ گنے میں عشر ہے یا نہیں؟

۲۔ اگر اس میں عشر ہے تو اس کے لئے نصاب کی رعایت ضروری ہے یا نہیں؟

۳۔ اگر نصاب کی رعایت لازم ہے تو گڑ یا راب کے اعتبار سے نصاب ملحوظ و معتبر ہوگا، یا نفس گنے میں اور گڑ یا راب کا لحاظ نہیں کیا جائے گا؟

۴۔ اور اگر نفس گنے میں ہی بغیر گڑ یا راب کا لحاظ کئے ہوئے نصاب ملحوظ ہے تو کس طرح؟ یعنی: خود اس کے وزن کے اعتبار سے یا اشیاء منصوصہ اربعہ میں سے کسی ایک کے نصاب کی قیمت کے اعتبار سے؟

میرے نزدیک گنے میں عشر واجب ہے بلکہ زمین کی تمام پیداوار میں جس کو آدمی کاشت کرکے زمین سے حاصل کرے (خواہ وہ ازقسم اقوات ہو، یا ازقسم ادم۔ یا ازقسم خضراوات ہو، یا ازقسم فواکہ۔ مدخر و مکیل ہو، یا غیر مدخر و مکیل) عشر لازم ہے۔

دلیل اول: "یا أیها الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض". (البقرة:۲۶۷) اور یہ معلوم ہے کہ زکوۃ کو "انفاق" کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: "والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله" (التوبة:۳۴).

دلیل ثانی: "وهو الذی أنشأ جنات معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفاً أکله والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر و آتوا حقه یوم حصاده" (الانعام:۱۴۱).

قال مالک فی المؤطا: "أن ذلک الزکاة والله أعلم".

وروی البیهقی بأسانیده: عن ابن عباس فی تفسیر قوله تعالی: و آتوا حقه یوم حصاده: "العشر ونصف العشر".

۲. وعن أنس وطاوس وجابر بن زید قالوا: "الزکوة المفروضة"، قال البیهقی: "ویذکر نحو هذا عن سعید بن المسیب، وعن محمد بن الحنفیة، ومالک بن أنس". انتهی.

وقال الرازی: "اختلفوا فی تفسیره علی ثلثة أقوال: الأول: یرید به العشر ونصفه، والثانی: أن هذا حق فی المال سوی الزکوة. ثم ذکر من اختار هذا القول– ثم قال: والثالث: أن هذا کان قبل وجوب الزکوة، فلما

فرضت الزكوة نسخ هذا، وهذا قول سعيد بن جبير، والأصح القول الأول، وبه قال في رواية عطاء، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك وهو الأصح، لأن قوله تعالى: "وآتوا حقه يوم حصاده". إنما يحسن ذكره، لو كان ذلك الحق قبل ورود الآية، لئلا تبقى الآية مجملة، وقد قال عليه السلام: ليس في المال حق سوى الزكوة، فوجب أن يكون المراد بهذا الحق: حق الزكوة" انتهى.

قال الجصاص: "وروى هذا القول عن جابر بن زيد ومحمد بن الحنفية وزيد بن أسلم وقتادة" انتهى.

وبسط في ترجيحه بدلائل، ثم قال: "ولما ثبت بما ذكر أن المراد بقوله: وآتوا حقه يوم حصاده: هو العشر، دل على وجوب العشر في جميع ما تخرجه الأرض، إلا ما خصه الدليل، لأنه تعالى ذكر الزرع بلفظ عموم فينتظم أصنافه، وذكر النخل والزيتون والرمان، ثم عقبه بقوله: وآتوا حقه يوم حصاده، وهو عائد إلى جميع المذكور، فمن ادعى خصوص شئ منه، لم يسلم له ذلك إلا بدليل، فوجب بذلك إيجاب الحق في الخضر وغيرها، وفي الزيتون والرمان" انتهى.

وقال الرازي قوله تعالى: وآتوا حقه يوم حصاده، بعد ذكر الأنواع الخمسة، وهو العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان، يدل على وجوب الزكوة في الكل، وهذا يقتضي وجوب الزكوة في الثمار، كما كان يقوله ابو حنيفة، فإن قالوا: لفظ الحصاد مخصوص بالزرع، فنقول: لفظ الحصد في أصل اللغة غير مخصوص بالزرع، والدليل عليه أن الحصد في اللغة عبارة عن القطع، وذلك يتناول الكل، وأيضاً الضمير في حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وذلك هو الزيتون والرمان، فوجب أن يكون الضمير عائد اليه". انتهى.

دلیل ثالث: "فيما سقت السماء والعيون، أو كان عثرياً، العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر" (صحیحین وغیرہ)(۱) وما بمعنى الذي هو من ألفاظ العموم فنحمله على عمومه إلا ما خصه الدليل، ولا دليل على استثناء الخضر والقطان والفواكه والثمار.

دلیل رابع: "ليس في حب ولا ثمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق" (مسلم)(۲) لفظ "حب" اور "ثمر" ہر قسم کے حبوب اور پھل کو عام ہے، پس خضراوات وغیرہ کو مستثنی کرنا صحیح نہیں ہے۔ جو لوگ صرف اشیاء منصوصہ (تمر/زبیب/حطہ/شعیر) میں عشر واجب مانتے ہیں۔ (ابن عمر، ابوموسی اشعری، موسی بن طلحہ، حسن بصری، ابن سیرین، شعبی، حسن بن صالح، ابن ابی لیلی، ابن

---

(۱) بخاری کتاب الزکاۃ باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الجاري (۱۴۸۳) ۱/۲۱۰. مسلم ۱/۳۱۶، (۲) مسلم کتاب الزکاۃ ۱/۳۱۶.

المبارک، ابوعبید القاسم بن سلام، سفیان ثوری، امیر یمانی، علامہ شوکانی) حسب ذیل احادیث وآثار سے احادیث وآیات مذکورہ کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں:

۱. "عن طلحة بن يحيى عن أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن، فأمرهما أن يعلموا الناس أمر دينهم، وقال: لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأصناف الأربعة: الشعير والحنطة والزبيب والتمر" (بيهقى ۱۲۵/۴، مستدرک حاکم ۴۰۱/۱، طبرانی).

وقال الحاكم: "إسناده صحيح".

وقال الحافظ في التلخيص ۱۷۸/۱: "قال البيهقي: رجاله ثقات وسنده متصل"، وكذا عزاه الشوكاني في النيل، والأمير اليماني في السبل، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد بعد ذكر الحديث: "رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح"، وقال العلامة القنوجي في دليل الطالب: "طبرانی گفته رواته ثقات وهو متصل" انتهى.

وقال الذهبي في التلخيص ۴۰۱/۱: "صحيح"، وقال الحافظ في الدراية ص: ۱۶۴: "هو أمثل مما في الباب".

میرے نزدیک یہ حدیث بچند وجوہ صحیح نہیں ہے:

وجہ اول: اس کی سند میں طلحہ بن یحییٰ ہیں اور وہ مختلف فیہ ہیں۔ قال الحافظ في الدراية: "وفي الإسناد طلحة بن يحيى يختلف فيه".

وجہ ثانی: سند میں اضطراب ہے۔ بعض تلامذہ سفیان نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے، اور بعض نے موقوفاً چنانچہ بیہقی میں ہے:

"عن أبي موسى الأشعري ومعاذ حين بعثا إلى اليمن، لم يأخذا إلا من الحنطة والشعير والتمر والزبيب".

قال الزيلعي في نصب الراية ۳۸۹/۲: "قال الشيخ في الإمام: وهذا غير صريح في الرفع" انتهى اور الأشجعي عن سفيان الثوري عن طلحة عن أبي بردة کی اس موقوف روایت کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے۔

"روى البيهقي من طريق وكيع عن طلحة بن يحيى عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري، أنه لما أتى اليمن لم يأخذ الصدقة إلا من الحنطة والشعير والتمر والزبيب".

معلوم ہوا کہ صرف ان چار چیزوں سے عشر لینا، ان دونوں صحابیوں کا فعل تھا۔

وجہ ثالث: ابوعبید قاسم بن سلام الہروی کتاب الاموال ص: ۴۷۰ میں اس حدیث کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں:

"وقد روى مثله عن أبي موسى الأشعري أيضا يروى ذلك عن سفيان عن طلحة بن يحيى عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري" انتهى لیکن اس مذہب کی ترجیح کی بناء اس حدیث کو نہیں قرار دیتے، بلکہ لکھتے ہیں:"فكأن حديث موسى بن طلحة (الذي يأتي) مع هذا، وإن لم يكن مسندا لنا اماما مع من اتبعه من الصحابة والتابعين، إذ لم نجد عن النبي ﷺ ما هو أثبت منه وأتم إسناداً يرده".

معلوم ہوا کہ ابوموسیٰ اشعری کی یہ حدیث اگر صحیح ہوتی، جیسا کہ امام حاکم نے دعویٰ کیا ہے، تو وہ اس مذہب کی بنا اس حدیث مسند صحیح کے بجائے حدیث منقطع یا مرسل پر نہ رکھتے۔فافهم

امام حاکم کی تساہل فی التصحیح مشہور ہے، اس لئے اس حدیث کے بارے میں ان کا یہ کہنا:" إسناده صحيح" چنداں وزن دار نہیں ہے۔رہ گئی امام ذہبی کی تصحیح، تو بظاہر اس کی بناء ان کے نزدیک رواۃ کے قابل وثوق ہونے پر ہے، چنانچہ بعض اوقات ائمہ حدیث محض رواۃ کی ثقاہت کی بنا پر حدیث کے صحیح یا حسن ہونے کا حکم لگا دیتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ رواۃ کی ثقاہت متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے ،اور بیہقی کا یہ قول:" رواته ثقات وسنده متصل" سنن کبریٰ میں مجھ کو باوجود تتبع کے نہیں ملا۔نہ معلوم حافظ نے اور ان کی تقلید میں امیر یمانی اور شوکانی نے یہ قول کہاں سے نقل کیا ہے!!۔علامہ قنوجی نے دلیل الطالب میں اس قول کو طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے!،اب نہ معلوم حافظ سے تسامح ہوا ہے یا علامہ قنوجی سے!!۔بہر کیف جس کا قول بھی ہو اتصال سند اور ثقاہت رواۃ یا رواۃ سند کا رجال صحیح سے ہونا ،متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے۔

اور اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو جائے تب بھی اشیاء اربعہ منصوصہ میں حصر کی دلیل نہیں بن سکتی، کیوں کہ اس کا حصر اضافی ہے یعنی: بہ نسبت خضراوات کے ہے، حصر حقیقی نہیں ہے۔كما يدل عليه حديث موسى بن طلحة عن معاذ، الذي أخرجه الحاكم وفيه: إنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب، فأما القثاء والبطيخ الخ (وسيأتي).

دلیل ثانی: "عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة، قال: عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر"، أخرجه ابو عبيد في كتاب الأموال ص:۴۶۸، والحاكم في المستدرك ۱/۴۰۱، وقال: "هذا حديث قد احتج رواته، ولم يخرجاه، وموسى بن طلحة تابعي كبير، لم ينكر له أنه يدرك أيام معاذ" انتهى، وأخرجه ابن ابي شيبة أيضا.

دلیل ثالث: "عن اسحق بن يحيى بن طلحة بن عبيدالله عن عمه موسى بن طلحة عن معاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ قال: فيما سقت السماء والبعل والسيل: العشر، وفيما سقي بالنضح: نصف العشر، وإنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب، فأما القثاء والبطيخ والرمان والقصب والخضر، فقد عفا عنه رسول

الله ﷺ: وأخرجه الدارقطني ۲/۹۷، والطبراني في معجمه، والحاكم في مستدركه ۱/۴۰، وقال: "حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، والبيهقي في السنن الكبرى.

دلیل: "عن محمد بن عبيدالعزرمي عن الحكم عن موسى بن طلحة عن عمر بن الخطاب، قال: إنما سن رسول الله ﷺ الزكوة في هذه الأربعة: الحنطة والشعير والزبيب والتمر"، أخرجه الدارقطني، ۲/۹ والطبراني.

دلیل: "عن محمد بن عبيد العزرمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: إنما سن رسول الله ﷺ الزكوة في هذه الخمسة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة"، أخرجه ابن ماجة، والدار قطني ۲/۹۴.

یہ چاروں حدیثیں ضعیف ہیں: پہلی حدیث منقطع ہے، اور دوسری وتیسری ضعیف ومنقطع، اور چوتھی بھی ضعیف ہے۔

"قال صاحب التنقيح: وفي تصحيح الحاكم لهذا الحديث، أي حديث اسحق بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله عن عمه موسى بن طلحة عن معاذ بن جبل نظر، فإنه حديث ضعيف، و اسحق بن يحيى تركه أحمد والنسائي، وقال ابن معين: لا يكتب حديثه، وقال البخاري: يتكلمون في حفظه، قال القطاني: شبه لا شئ، وقال ابو زرعة: موسى بن طلحة بن عبيدالله عن عمر مرسل، ومعاذ توفي في خلافة عمر، فرواية موسى بن طلحة عنه أولى بالإرسال، وقد قيل إن موسى ولد في عهد رسول الله ﷺ، وأنه سماه ولم يثبت، وقيل: إنه صحب عثمان مدة، والمشهور في هذا ما رواه الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال: عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر، انتهى وقال الشيخ تقي الدين في الإمام: وفي الاتصال بين موسى بن طلحة ومعاذ نظر، فقد ذكروا أن وفاة موسى سنة ثلاث ومائة وقيل: سنة أربع ومائة" انتهى (نصب الراية ۲/۳۸۶، التعليق المغني ۲/۹۷).

وقال الحافظ في التلخيص: "في حديث موسى عن معاذ ضعف وانقطاع" انتهى. وفي إسناد حديث عمر وعبدالله بن عمر محمد بن عبيد الله العزرمي وهو متروك، وقال ابن عبدالبر: لم يلق موسى معاذاً ولا أدركه.

دلیل: روى الدارقطني عن جابر أنه قال لم تكن المقاثي فيما جاء به معاذ، إنما أخذ الصدقة من البر والشعير والتمر والزبيب، الحديث، وفي سنده عدى بن الفضل، وهو متروك الحديث.

دلیل: "عن خصيف عن مجاهد قال: لم تكن الصدقة في عهد رسول الله ﷺ إلا في خمسة أشياء

الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة".

دلیل: "عن عمرو بن عبيد عن الحسن قال: لم يفرض رسول الله ﷺ الصدقة إلا فى عشرة أشياء الإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب، قال: ابن عيينة: أراه قال: والذرة، فى رواية ذكر السلت عوض الذرة".

دلیل: "ابوبكر بن عياش عن الأجلع عن الشعبى قال: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن: إنما الصدقة فى الحنطة والشعير والتمر والزبيب"، أخرج هذه الأحاديث البيهقى ۱۲۹/۴ وكلها مراسيل، وفى مرسل مجاهد خصيف، وهو صدوق، سيئ الحفظ، خلط بآخره، وفى مرسل الحسن عمروبن عبيد، وهو متكلم فيه على ما قال الزيلعى فى نصب الراية ۴۱۰/۱، وفى سند مرسل الشعبى ابوبكر بن عياش، وهو ثقة عابد، إلا أنه لما كبر ساء حفظه وكتابه صحيح.

دلیل: أحاديث عدم وجوب العشر فى الخضراوات جوکم از کم خضراوات میں عدم وجوب عشر پر دلالت کرتی ہیں لکن كلها ضعيفة، وقد ذكرها الزيلعى مع بيان ضعفها فى نصب الراية ۴۰۸/۱، ۴۰۹، ۴۱۰ فارجع اليه(تلک عشرة كاملة).

اس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ قائلین حصر کی پیش کردہ احادیث وآثار ضعیف ہیں۔اسی لئے حافظ زیلعی نصب الرایہ ۴۱۰/۱ میں لکھتے ہیں:"وأما احاديث انما تجب الزكوة فى خمسة كلها مدخولة وفى متنها اضطراب" انتهى۔
پس ان ضعیف احادیث وآثار سے کتاب اللہ کے عموم واطلاق کی تخصیص وتقیید کیوں کر درست ہوگی!! ہاں اگر یہ احادیث صحیح ہوتیں (اگر چہ وہ آحاد ہیں اور متواتر ومشہور نہیں ہیں) تو بلاشبہ ان سے تخصیص درست ہوجاتی، جس طرح خمسہ اوسق والی حدیث عمومات آیات واحادیث کی مُخَصِّص قرار دی گئی ہے۔پس میرے نزدیک علامہ شوکانی کا اس تخصیص کے جواز کے متعلق تائیدی کلام ناقابل التفات ہے۔وكذا لا يكفى لتخصيص ذلك العموم ما ذكره أبوالوليد فى المنتقى، وابن حزم فى المحلى، هذا ما عندى والله أعلم.

وذهب ابن حزم الى وجوب الزكوة فى الحنطة والشعير والتمر فقط، واستثنى الزبيب، وأجاب عن الأحاديث التى تدل على وجوب الزكاة فى أربعة أشياء (الحنطة والشعير والتمر والزبيب)، بحيث يضعف به استدلال من حصر الزكوة فى تلك الأربعة، ثم تكلف لإثبات مذهبه، ولم يأت بدليل قوى عليه، إن شئت الوقوف عليه فارجع الى المحلى.

اور جوائمہ عشر کو اشیاء اربعہ میں حصر نہیں کرتے بلکہ خضراوات کو مستثنیٰ کر کے مدخر ومقتات پیداوار میں مانتے ہیں کما ذهب اليه مالک والشافعي یا مدخر ومکیل میں مانتے ہیں اگر چہ وہ قوت نہ ہو کما ذهب إليه أحمد، ان کے پاس ان مذہب پر کوئی صریح نص موجود نہیں ہے۔ كما يظهر من كلام ابن رشد في البداية، وكلام الموفق في المغني ۲/۱ ۵۲۱ ۳، وكلام أبي عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال صرف اشارات اور تمثیلات واستنباطات اور استدلالات پر ان کی بنا ہے۔

وهذا كما ترى فلا علينا لو تركنا ذكر استدلالاتهم، ثم الرد عليهم، وقد كفانا ابن حزم في الرد عليهم، فارجع إلى المحلى.

دوسرا امر: یہ کہ گنے میں وجوب عشر کے لئے نصاب معتبر ہے یا نہیں؟ یعنی: قلیل وکثیر میں مطلقاً عشر فرض ہے یا معین مقدار میں؟ سو اس کے متعلق واضح ہو کہ جن علماء کے نزدیک زمین کی پیداوار میں فی الجملہ نصاب ملحوظ ہے۔ ان کے کئی گروہ ہیں:

ایک گروہ صرف اشیاء اربعہ منصوصہ میں نصاب معتبر مانتا ہے۔ باقی چیزوں میں نہیں۔ علامہ شوکانی کہتے ہیں: "حكى صاحب البحر عن الباقر والصادق، أنه يعتبر النصاب في التمر والزبيب والبر والشعير، إذ هي المعتادة فانصرف اليها"، قال الشوكاني: "وهو قصر للعام على بعض ما يتناوله بلا دليل".

دوسرا گروہ صرف مکیلات میں نصاب مانتا ہے غیر مکیلات میں نہیں۔

علامہ شوکانی کہتے ہیں: "وحكى عياض عن داود أن كل ما يدخله الكيل يراعى فيه النصاب، وما لا يدخل فيه الكيل، ففي قليله وكثيره الزكاة". قال الشوكاني: "هو نوع من الجمع" انتهى (نيل الاوطار ۴/ ۲۹).

وقال ابن حزم: "قال ابو سليمان داود وجمهور أصحابنا: الزكوة في كل ماأنبتت الأرض، وفي كل ثمرة وفي الحشيش وغير ذلك، لاتحاش شيئا، قالوا: فما كان من ذلك يحتمل الكيل لم تجب فيه الزكوة حتى يبلغ الصنف الواحد منه خمسة أوسق فصاعدًا، وما كان لا يحتمل، ففي قليله وكثيره الزكوة" (محلى ۵/ ۲۶۴).

تیسرا گروہ باوجود تعمیم وجوب عشر (في كل ما ينبته آدمي) کے، ہر چیز میں نصاب کی رعایت ضروری سمجھتا ہے۔ میرے نزدیک اسی گروہ کا قول راجح ہے۔

''وسق'' کے ساتھ نصاب کی تعیین مکیلات کے ساتھ نصاب کی رعایت کو مخصوص نہیں کرتی، عام طور پر حجاز ویمن میں عشری چیزیں مکیلات میں سے تھیں، اس لئے وسق کے ساتھ نصاب کی تحدید کی گئی، ونیز ان اشیاء میں کیل کے ساتھ لین دین اور خرید وفروخت کا عرف ودستور تھا، اس لئے کیل کا لحاظ کیا گیا۔ اب یہی اشیاء اکثر جگہ وزن کر کے خریدی اور فروخت کی جاتی ہیں اور موزونات میں شمار کی جاتی

ہیں، لیکن بایں کہ ان میں نصاب کا لحاظ ضرور کیا جاتا ہے۔ اسی طرح تمام عشری پیداوار میں نصاب معتبر ہوگا۔ احادیث ذیل تمام مزروعات میں اعتبار نصاب پر دلیل ہیں۔

دلائل مذہب راجح:

۱. روى الدار قطني عن محمد بن مسلم الطائفي عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبدالله وأبي سعيد الخدري، قالا: قال رسول الله ﷺ: "لا صدقة في الزرع، ولا في الكرم، ولا في النخل، إلا إذا بلغ خمسة أوسق" سنن الدارقطني ۲/ ۹۴، وأخرجه البيهقي أيضا ۴/ ۱۲۸.

۲. وروى أيضا ۲/ ۹۸، عن يزيد بن سنان عن زيد بن أبي أنيسة عن أبي الزبير عن جابر، قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا زكوة في شئ من الحرث، حتى يبلغ خمسة أوسق" الحديث. ويزيد بن سنان ضعفه ابن معين واحمد وابن المديني، وقال البخاري: مقارب الحديث.

۳. وروى أيضا عن أبي سعيد الخدري مرفوعا: "لاتؤخذ الصدقة من الحرث حتى يبلغ حصاده خمسة أوسق".

۴. وعند مسلم في رواية: "ليس فيما دون خمسة أوساق من ثمر ولا حب صدقة".

پس گنے میں بھی نصاب معتبر ہوگا، اور جب تک کہ اس کی پیداوار نصاب کے برابر نہ ہو، عشر یا نصف عشر لازم نہ ہوگا۔

تیسرا امر: یہ کہ گنے میں کس لحاظ اور اعتبار سے نصاب معتبر ہے؟ سو معلوم ہو کہ میرے نزدیک نصاب گڑ یا راب کے اعتبار سے معین کیا جانا راجح ہے۔

۱۔ نفس گنے میں وزن کے اعتبار سے نصاب کا لحاظ کیا جائے، تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ: کسی کے ہاں بائیس من انگریزی من سے گنا پیدا ہوا ہو، تو اس پر عشر یا نصف فرض ہے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں فقراء و مساکین و دیگر اصحاب مصارف کی رعایت تو ہوگی، لیکن رب المال پر تغلیظ اور تشدید ہوگی، جس کی کوئی نظیر شریعت میں نہیں ملتی۔

۲۔ اس میں شک نہیں کہ راب پیمانہ سے خرید و فروخت کیا جا سکتا ہے، بلکہ بعض مقامات میں ناپ کر خریدا اور بیچا جاتا ہے، اس طرح وہ مکیلات سے ہو جاتا ہے، پس راب کے ذریعہ نصاب بنانے میں ان لوگوں کے قول کی رعایت ہو جاتی ہے، جو عشر صرف مکیلات میں مانتے ہیں۔

۳۔ و نیز حدیث کے لفظ: " خمسة أوسق" کی رعایت بھی ہوتی ہے، جو مکیلات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

۴۔ گنا بظاہر رطب وعنب کی طرح ہے، یعنی: رطب وعنب جس طرح قابل انتفاع ہیں اور ان کی بیع وشراء ہوتی ہے، اسی طرح گنا بھی قابل انتفاع ہے اور اس کی بیع وشراء ہوتی ہے، بایں ہمہ نصاب میں تمر اور زبیب کا لحاظ ہوتا ہے یعنی: نصاب میں ان کی اس حالت کی رعایت کی جائے گی، جب وہ قابل ادّخار اور لائق انتفاع بمنفعت مقصودہ ہو جاتے ہیں، اور جب تک تمر یا زبیب پانچ وسق نہ ہو، زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح گنے میں بھی تعیین نصاب کے لئے اس کی اس وقت کی کیفیت کا لحاظ کرنا مناسب ہے، جب وہ قابل انتفاع بمنفعت مقصود ہو جائے اور وہ بدرجہ ادنی گڑ یا راب یا بدرجہ اعلی شکر ہے۔

ما أخرجنا من الأرض رطب اور عنب ہے، تمریۃ اور زبیبیۃ بعد میں طاری ہوتی ہے اسی طرح ''ما أخرجنا من الأرض'' گنا ہے، اور قندیت وسکریت بعد میں حادث ہوتی ہے، نام اور شکل کا فرق موثر نہیں ہوگا۔

میرے نزدیک دھان میں اس وقت عشر واجب ہوگا، جب کسی کے یہاں اتنی مقدار میں پیدا ہو کہ اس کی قلیل مقدار بقدر پانچ وسق کے ہو، یعنی: اگر دھان پانچ وسق سے کم پیدا ہوا ہے تو عشر لازم نہیں ہوگا، اور شارع نے کچے غلہ اور دانے میں نصاب کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے پکے ہوئے بھارت یا پسے ہوئے چنے میں نصاب رعایت کرنے کا اعتراض لغو اور مبنی بر عناد ہے۔

میرے نزدیک انار وغیرہ تمام فواکہ میں رعایت نصاب عشر لازم ہے کما حققتہ. کھر میں زکوۃ نہیں ہے کہ ''کلوا من ثمرہ وآتوا حقہ یوم حصادہ'' کے تحت میں نہیں آتا۔ ونیز ارشاد ہے: ''الناس شرکاء فی الثلاث'' (الحدیث).

حاصل کلام یہ ہے کہ گنے میں نصاب کی نوعیت کی تعیین اجتہادی امر ہے۔ میرے نزدیک ارجح یہ ہے کہ گڑ یا راب میں نصاب کا لحاظ کیا جائے اور اگر معترض کے نزدیک نفس گنے میں وزن کے لحاظ سے نصاب کا اعتبار اولی ہے، تو معترض کو اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد کے موافق فتوی دے۔ گنے میں عشر واجب تسلیم کر لینے کے بعد نصاب کی تعیین کا مسئلہ زیادہ اہم نہیں رہ جاتا۔ گنے میں نصاب کی نوعیت معین کرنے میں اشیاء منصوصہ اربعہ میں سے کسی منصوص کی قیمت کا لحاظ کرنا مرجوح ہے، کہ قیمتیں گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں۔ چنانچہ ان دنوں جہاں جو پر کنٹرول اور راشن نہیں ہے۔ جو گیہوں سے گراں تر فروخت ہوتا ہے۔

☆☆☆

کتاب الصیام

رمضان المبارک کے فضائل واحکام

روزے کی فرضیت پر عقلی دلائل اور فلسفیانہ حکمت ومصلحت سے قطع نظر کرتے ہوئے، ہم چاہتے ہیں کہ رمضان کے وہ فضائل اور منافع، احکام اور مسائل مختصر طور پر ذکر کردیں، جو صحیح احادیث اور مستند آثار واقوال سے ثابت ہیں:

(۱) "إذا دخل رمضان فتحت أبواب السماء"، وفي رواية: "فتحت أبواب الجنة، و غلقت أبواب جهنم، وسلسلت الشياطين"، وفي رواية: "فتحت أبواب الرحمة" (صحيحين) (۱).

"جب رمضان کا مہینہ شروع ہوتا ہے تو آسمان کے دروازے، اور ایک روایت میں ہے کہ:"بہشت کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور دوزخ کے دروازے بند کردیئے جاتے ہیں اور شیاطین قید کردیئے جاتے ہیں" اور دوسری روایت کے مطابق:"رحمت کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں۔"

علماء نے لکھا ہے کہ: جنت یا آسمان یا رحمت کے دروازوں کا کھولنا اور اس طرح دوزخ کے دروازوں کا بند کرنا، شیاطین کا زنجیروں میں جکڑ دیا جانا حقیقۃ ہے، مجاز اور کنایہ پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور بعض علماء نے مجاز پر محمول کرتے ہوئے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ: آسمان کے دروازوں کا کھولنا نزول رحمت سے کنایہ ہے۔ اور جنت کے دروازوں کے کھولنے سے اچھے اور نیک کاموں کی توفیق دینی مراد ہے۔ اور دوزخ کے دروازوں کا بند کرنا کنایہ ہے: روزہ داروں کا نفسانی خواہشوں کے دبانے کے باعث، معاصی اور طغیانی سے خلاصی پانے سے۔

اسی کو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے "حجۃ اللہ" میں زیادہ تفصیل اور وضاحت سے بیان فرمایا ہے کہ: مسلمانوں کا روزہ رکھنا، راتوں میں قیام کرنا، اور شیفتگان سنت نبویہ کا انوار الٰہی میں غوطہ زن ہونا اور ان کی دعاؤں کا اثر دوسروں تک پہنچنا، ان کے نور کا پرتو دوسرے مسلمانوں پر پڑنا، ان کی برکتوں سے تمام مسلمانوں کا مستفیض ہونا، اور ہر مسلمان کا حسب توفیق واستعداد نیک اور اچھے عمل کرنا، اور ہلاکت وتباہی میں ڈالنے والی برائیوں سے بچنا گویا ان پر جنت کے دروازوں کا کھول دینا اور دوزخ کے دروازوں کا بند کردینا ہے،

(۱) صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب هل یقال رمضان أو شهر رمضان؟ ۲/۲۲۷، صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان (۱۰۷۹) ۲/۷۵۸۔

کیوں کہ یہی چیزیں دوزخ سے بچا کر جنت میں لے جانے والی ہیں، اسی طرح جب قوت بہیمیہ دبا دی گئی اور اس کا اثر اور عمل ظاہر نہیں ہوا، اور تمام مسلمان اچھے کاموں میں مشغول ہو گئے اور قوت ملکیہ کے آثار و اعمال کا ظہور رہا، تو سمجھنا چاہئے کہ برائیوں پر برانگیختہ کرنے والے نیک کاموں سے باز رکھنے والے شیاطین قید کر دیئے گئے۔

(۲)" من صام رمضان إیمانا و احتسابا ،غفر له ما تقدم من ذنبه"(۱).

''جس نے رمضان کے روزے ایمان اور اجر و ثواب کی نیت سے رکھے، اس کے اگلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے''۔

ہر چھوٹے بڑے شرعی کام اور عبادت کی صحت اور مقبولیت کے لئے اخلاص نیت شرط ہے، اسی طرح اس حدیث میں اشارہ ہے:

(۳)" کل عمل ابن آدم یضاعف الحسنة بعشر أمثالها الی سبع مائة ضعف، قال الله تعالیٰ: الا الصوم، فإنه لی، و أنا أجزی به، یدع شهوته و طعامه من أجلی، للصائم فرحتان، فرحة عند فطره، و فرحة عند لقاء ربه، ولخلوف فم الصائم ،أطیب عند الله من ریح المسک، و الصیام جنة" الحدیث(۲).

''انسان کے ہر نیک عمل کا دس گنا ثواب ملتا ہے اور یہ ثواب سات سو گنا تک بھی بڑھا دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: روزے کا حکم ثواب کے بارے میں جداگانہ ہے۔ اس کا اجر و ثواب بے شمار ہے، بندہ میرے ہی لئے روزہ رکھتا ہے، میں ہی اس کا بدلہ دوں گا۔ وہ محض میری خاطر اپنی خواہش کی چیزوں اور کھانے پینے کو چھوڑ دیتا ہے، روزہ دار کو دو خوشی ہے ایک طبعی: افطار کے وقت، دوسری خوشی: جب اس کو خدا کا دیدار حاصل ہوگا۔ اس کے منہ کی بو، اللہ کے نزدیک مشک سے بھی بڑھ کر ہے، اور روزہ برے کاموں اور عذاب الٰہی سے بچاؤ اور ڈھال ہے۔''

افسوس ہے ایسے لوگوں پر، جو اس بابرکت اور مقدس مہینہ کو لہو ولعب، فسق و فجور، عصیان وطغیان، برائی اور بے حیائی، غفلت اور بے پروائی میں گزار دیتے ہیں، اور اس مبارک مہینہ کی رحمتوں اور برکتوں کو ڈھونڈھنے کی کوشش نہیں کرتے، کتنے مسلمان ہیں جو روزہ نہیں رکھتے اور اس سے بچنے کے لئے طرح طرح کے حیلے اور بہانے ڈھونڈھتے ہیں، بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو رمضان کا مہینہ دور کے عزیزوں اور رشتہ داروں سے ملنے کے لئے مخصوص کر لیتے ہیں، اور رمضان میں مسافر بن کر سارا مہینہ اسی سفر میں بغیر روزہ کے گذار دیتے ہیں، اگر کوئی پوچھ بیٹھتا ہے تو سفر کا عذر پیش کر دیتے ہیں، دنیا میں انسانوں کو دھوکا دینے کے لئے بیماری اور سفر کے بہانے کام آجائیں گے، مگر خالق عالم، ظاہر اور باطن، دل اور زبان کی حالتوں سے آگاہ ہے۔ اس کے سامنے کیا جواب دیں گے!!

بڑے بڑے شہروں میں جہاں مختلف قسم کے کارخانے اور ملیں ہیں اور کالجوں یونیورسٹیوں میں ہزاروں نوجوان ایسے ملیں گے جو روزے نہیں رکھتے، اور روزے رکھنے والوں کے ساتھ تمسخر اور تخول کرتے ہیں، ایک وہ لوگ بھی تھے کہ سفر میں جہاد کے موقع پر آں حضور

(۱) بخاری کتاب الصوم باب من صام رمضا إیمانا و احتسابا و نیة ۲/ ۲۲۸ (۲) مسلم کتاب الصیام باب فضل الصیام (۱۱۵۱) ۲/ ۸۰۷۔

ﷺ کے افطار کر دینے اور افطار کی رخصت واجازت ملنے کے بعد بھی روزہ چھوڑنے میں تردد کرتے تھے۔ اسلامی شعائر اور دینی فرائض سے محبت وشیفتگی اور بعد ونفرت کے دونوں دور پر نظر ڈالئے کس قدر عبرت خیز ہے!!؟

ان ہی فرائض وواجبات کی محبت واتباع نے ان کو بام عروج تک پہنچایا، اور آج ان کی تعمیل کو تضییع اوقات اور تکلیف مالا یطاق سمجھ کر ترقی سے مانع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن باوجود انہیں چھوڑ دینے کے اسی ذلت اور پستی، غلامی وعبودیت میں گھرے ہوئے ہیں۔ بلکہ بدترین، اور دوسروں کی نظروں میں ذلیل انسان بنے ہوئے ہیں۔ اللهم ارحم و تب علينا، إنک أنت التواب الرحيم.

مہینہ کی ابتدا اور انتہا میں رویت ہلال کا اعتبار:

رمضان کا مہینہ ہو یا کوئی دوسرا مہینہ، سال کے تمام مہینوں کی ابتدا اور انتہا میں نیا چاند نکلنے اور دیکھے جانے کا اعتبار ہے، جنتری اور کلنڈر اور فلکی حساب کا قطعا اعتبار نہیں ہے، ارشاد نبوی ہے: ''صوموا لرؤيته وأفطروا الرؤيته'' (صحیحین)(۱).

رویت ہلال کی شہادت:

رمضان کے چاند کی رویت کے ثبوت کے لئے ایک معتبر مسلمان کی گواہی کافی ہے۔

(۱) ''عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: إني رأيت الهلال، يعني: هلال رمضان، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟، قال: نعم، قال: فقال: يا بلال أذن في الناس، صوموا غدا'' (سنن اربعه)(۲).

(۲) ''عن ابن عمر قال: تراء ى الناس الهلال، فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته، فصام، وأمر الناس، بصيامه'' (ابو داود)(۳).

علامہ شوکانی ان دونوں کے بارے میں فرماتے ہیں: ''الحديثان يدلان على أنها تقبل شهادة الواحد في دخول رمضان'' (نیل الاوطار ۴/ ۵۹).

عید الفطر اور ذی الحجہ کے مہینوں کی ابتدا کے لئے دو معتبر مسلمان مردوں یا ایک مسلمان مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے:

(۱) ''عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: اختلف الناس في آخر يوم من شهر رمضان، فقدم أعرابيان، فشهدا عند النبي ﷺ بالله، لإهلال الهلال أمس عشية، فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا''، وزاد في رواية: ''وأن يغدوا الى المصلى'' (مسند احمد ۵/ ۳۶۳، ابو داود) (۴).

---

(۱) بخاری کتاب الصوم باب قول النبی ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا ۲/ ۲۲۹، مسلم کتاب الصيام باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال (۱۰۸۰) ۲/ ۷۶۲ (۲) ابو داود کتاب الصوم باب فی شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان (۲۳۴۰) ۲/ ۷۵۴، ترمذی کتاب الصوم باب ما جاء في الصوم بالشهادة (۶۹۱) ۳/ ۷۴، نسائی کتاب الصيام باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان ۴/ ۱۳۱، ابن ماجة کتاب الصوم باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال (۱۶۵۲) ۱/ ۵۲۹ (۳) کتاب الصوم باب فی شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان (۲۳۴۲) ۲/ ۷۵۶ (۴) کتاب الصوم باب فی شهادة رجلين على رؤية هلال شوال (۲۳۳۹) ۲/ ۷۵۴۔

(۲)"عن أبی مالک الأشجعی، أنا حبیب بن حارث الجدلی، أن أمیر مکة خطب، ثم قال: عهد إلینا رسول الله ﷺ أن ننسک للرؤیة، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل، نسکنا بشهادتهما" الخ. (ابو داود)(۱).

قال النووی: "لا تجوز شهادة عدل واحد علی هلال شوال عند جمیع العلماء، إلا اباثور"(۲).

دوسرے مقام کی رویت کی خبر کا حکم:

کسی مقام میں رمضان یا شوال کا چاند دیکھا گیا، تو اس مقام رویت سے دور مشرق میں واقع دوسرے مقام والوں کے لئے ان کی رویت اس وقت معتبر ہوگی، جب کہ ان دوسرے مقامات کے مطالع، مقام رویت کے مطلع سے مختلف نہ ہو، موضع رویت سے دور مشرق میں واقع بلاد وامصار کے حق میں مغربی مقام کی رویت کے اعتبار وعدم اعتبار کے معاملہ میں اتحاد واختلاف مطالع کا لحاظ ضروری ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے مدینہ منورہ میں شام (جو مدینہ سے شمال مغرب میں واقع ہے) کی رویت کا اعتبار بظاہر اس لئے نہیں کیا تھا کہ مدینہ کا مطلع شام کے مطلع سے مختلف ہے۔ "لکل أهل بلد رؤیتهم". یہ نہ تو حدیث مرفوع ہے نہ کسی صحابی کا قول، بلکہ کسی فقیہ کا قول ہے، اس لئے حدیث مذکور کے مقابلہ میں قابل التفات نہیں۔

بعض علماء فلکیات کا کہنا ہے کہ: مطلع پانچ سو میل کے قریب کی مسافت پر مختلف ہو جاتا ہے، بنا بریں ہندوستان کے کسی مغربی مقام کی رویت اس کے مشرقی حصہ مثلاً: مشرقی بہار و بنگال کے حق میں معتبر نہ ہوگی۔

تار، ٹیلی فون، خط اور ریڈیو کے ذریعہ چاند کی خبر کا حکم:

تار، لاسلکی (وائرلیس)، ٹیلی فون، خطوط، ریڈیو، بلاشبہ خبر رسانی کے ذرائع ہیں اور دنیا ان پر اعتماد کرتی ہے، لیکن ان کا معاملہ شک و شبہ سے خالی نہیں ہوتا، اس لئے ایک خالص دینی وشرعی معاملہ اور مسئلہ میں ان ذرائع سے آئی ہوئی خبر ورویت پر مطلقاً اعتماد اور ان کے اعتبار کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

تار، ٹیلی فون اور خط کی خبر صرف اس وقت معتبر ہوگی، جب کہ خاص انتظام کے تحت متعدد مقامات رویت سے متعدد تار یا ٹیلی فون یا خطوط آئیں، اور جن کو ٹیلی فون کیا گیا ہو یا خطوط لکھے گئے ہوں، وہ لوگ ان ٹیلی فون کرنے والوں کی آوازیں اور خط لکھنے والوں کے رسم خط کو پہچانتے ہوں، جن کی بناء پر مستند علماء کو ان خبروں کی صحت کا ظن غالب حاصل ہو جائے۔

ریڈیو کی خبر کے معاملہ میں حسب ذیل امور پر نظر رکھنی ضروری ہے:

(۱) ریڈیو کی اجمالی خبر کہ فلاں شہر یا فلاں مقام میں چاند دیکھا گیا، کل روزہ رکھا جائے گا یا عید منائی جائے گی، مطلقاً قابل قبول نہیں ہے اور اس طرح کی خبر پر صوم یا افطار درست نہیں ہے، اسی طرح ایک مقام کی خبر کے بارے میں مختلف شہروں کے ریڈیو اسٹیشنوں کا

---

(۱) کتاب الصوم باب فی شهادة رجلین علی رؤیة هلال شوال (۱۲۳۹) ۲/۷۵٤ (۲)مسلم بشرح النووی ۷/۱۹۷.

اعلان بھی قابل قبول نہیں ہے۔

(۲) ریڈیو سے رویت ہلال کا اعلان ''خبر'' ہے، شہادت اصطلاحی نہیں ہے، اس لئے اس میں شہادت مصطلحہ کے شرائط اور قیود کا لحاظ و اعتبار نہیں ہوگا۔

(۳) ریڈیو کے جس اعلان پر صوم یا افطار کا حکم دیا جائے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ تفصیلی ہو، اور ذمہ دار علماء کی جماعت کی طرف سے ہو، یا کم از کم اس جماعت کی ذمہ داری کے حوالہ سے ہو، کہ انہوں نے باضابطہ شرعی شہادت لے کر چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے، مثلاً: کوئی متدین مسلمان ریڈیو اسٹیشن سے یہ اعلان کرے کہ: ہمارے شہر کی فلاں ذمہ دار رویت ہلال کمیٹی، یا جماعت علماء، یا قاضی شریعت، یا امیر شریعت، یا مفتی (بتصریح نام قاضی، یا امیر، یا مفتی، یا ارکان کمیٹی، یا علماء) نے شرعی ثبوت کے بعد یہ اعلان کرایا ہے، اس طرح کی صراحت وتفصیل کے ساتھ اعلان پر صوم اور افطار یعنی: عید منانا درست ہوگا، ایسا اعلان اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ رویت ہلال کمیٹی یا جماعت علماء یا قاضی شریعت یا امیر شریعت یا مفتی کا ریڈیو کے محکمہ کے ذمہ داروں سے باقاعدہ رابطہ قائم ہو۔

ریڈیو پر اعلان کرنے والا اگر کوئی متدین مسلمان نہ ہو، بلکہ ریڈیو کا غیر مسلم ملازم ہو، اور وہ کسی ذمہ دار رویت ہلال کمیٹی یا جماعت علماء یا قاضی شریعت (بتصریح نام) کے فیصلہ کا اعلان بتفصیل بالا کرے، تو یہ خبر بھی قابل قبول وتسلیم ہوگی اور اس پر اعتماد کرکے صوم اور افطار کا حکم درست ہوگا۔ جس طرح توپ، نقارہ کی آواز اور ڈھنڈورچی کے اعلان پر فقہاء نے صوم اور افطار صوم جائز قرار دیا ہے، مگر واضح رہے کہ ریڈیو کی خبر سن کر ہر شخص کو بطور خود فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مشتہرہ خبر کی شرعی حیثیت کو نہیں سمجھ سکے گا، اس لئے سننے والوں کا فرض ہوگا کہ وہ اس معاملہ میں بھی اپنے یہاں کے ذمہ دار علماء کی طرف رجوع کریں، اور ان کے فیصلہ پر عمل کریں، یہ مسئلہ اور معاملہ شرعاً انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔

(۴) ریڈیو سے بصورت مذکورہ نمبر: ۳ جس مقام کی رویت کا اعلان ہو، اس مقام رویت سے دور مشرق میں واقع انہیں مقامات میں اس رویت کا اعتبار اور اس پر عمل ہوگا، جن کے مطالع مقام رویت کے مطلع سے مختلف نہ ہوں بلکہ ایک ہوں، یعنی: ان کے یہاں کے افق پر بھی اسی شب میں چاند طلوع ہوتا ہو مگر ابر یا گرد وغبار یا کسی اور وجہ سے نظر نہ آیا ہو۔

(۵) صوم، افطار، عید قربان، حج وغیرہ خالص دینی وشرعی مسائل ہیں، ان کو دنیاوی معاملات، سیاسی خبروں یا عام خبروں اور غیر اسلامی حکومتوں کے کاروبار پر قیاس کرنا قطعاً غلط بات ہے، حکومتیں اپنے مفاد کے لئے اپنے اپنے ریڈیو اسٹیشنوں سے جس قسم کے غلط اور صحیح پروپیگنڈے کا کام لیتی ہیں، وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے، ایسی حالت میں صوم و افطار صوم وغیرہ دینی معاملات میں ریڈیو کی خبر و اعلان کا اعتبار کے لئے نمبر: ۳ میں مذکورہ ومبینہ قیود وحدود کا اعتبار ولحاظ ضروری ہے۔

مشکوک دن میں روزے کا حکم:

شعبان کی انتیسویں رات کو غبار یا بادل کی وجہ سے مطلع صاف نہ ہو اور چاند دکھائی نہ دے، اور نہ دوسرے مقام سے چاند دیکھے جانے کی معتبر اطلاع آئے، تو وہ رات شعبان کی ہوگی اور اس سے اگلا دن شعبان کا سمجھا جائے گا اور اس دن روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا، فرمایا: "فإن غم عليكم، فأكملوا عدة شعبان ثلثين" (صحیحین)(۱)، پس غبار یا ابر کی وجہ سے چاند نہ دیکھنے کی صورت میں یہ خیال کر کے روزہ رکھنا کہ اگر کہیں سے چاند کی خبر آ گئی، تو یہ روزہ رمضان کا ہو جائے گا ورنہ نفل ہوگا، غلط اور باطل ہے، عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما صحابی فرماتے ہیں: "جس نے شک کے دن میں روزہ رکھا، اس نے آنحضرت ﷺ کی نافرمانی کی"۔ (ابوداود، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ)(۲)۔

حاصل یہ ہے کہ شعبان کی آخری تاریخ مشکوک ہو، تو اس میں روزہ نہ رکھا جائے اور اس کو رمضان میں نہ شمار کیا جائے، چاند کو چھوٹا بڑا دیکھ کر بھی شک نہیں کرنا چاہئے بلکہ جس روز چاند دیکھا گیا ہے اسی دن کا سمجھنا چاہئے، اسی طرح رمضان کے استقبال میں چاند دیکھنے سے پہلے ایک یا دو روزے رکھنا ناجائز ہے، آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ہاں اگر کسی اور دنوں میں نفلی روزہ رکھنے کی عادت تھی اتفاقاً نہ رکھ سکا یا کسی شخص کی ہر آخر ماہ میں نفلی روزے رکھنے کی عادت ہے، تو ایسی صورت میں اجازت ہے کہ وہ آخری تاریخوں میں روزے رکھ لے۔

روزہ کی نیت کا حکم:

ہر عبادت کی صحت کے لئے نیت شرعی شرط ہے، پس روزہ کی صحت بھی نیت شرعی کے ساتھ مشروط ہے۔ خواہ روزہ نفلی ہو یا فرضی، رمضان کا ہو یا نذر کا، ادا ہو یا قضاء، اور نفلی روزہ کے علاوہ ہر قسم کے روزے کے لئے صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے نیت کر لینا ضروری ہے۔ بخلاف نفلی روزے کے کہ اگر آفتاب ڈھلنے سے پہلے بھی نیت کر لی تو روزہ صحیح ہو جائے گا، **واليه ذهب الشافعي، واحمد، واسحاق، وهو الراجح عند شيخنا، كما صرح به في شرح الترمذي(۲/ ۴۹).**

"من لم يجمع الصيام قبل الفجر، فلا صيام له" (ترمذی وغیرہ)(۳).

"جس نے صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے روزے کی نیت نہیں کی اس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا"

اس حدیث کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، صحیح اور راجح اس حدیث کا مرفوع ہونا ہے **كما حققه الشوكاني في النيل ۴/ ۲۶۹ وابن حزم في المحلى(۳/ ۱۶۱)**. یہ حدیث فرض اور نفلی ہر قسم کے روزوں کو شامل ہے، مگر نفلی روزہ اس حدیث کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔

---

(۱) بخاری کتاب الصوم باب قول النبی صلی الله علیه وسلم: إذا رأیتم الهلال فصوموا ۲/ ۲۲۹، مسلم کتاب الصیام، باب وجوب صوم رمضان (۱۰۸۰) ۲/ ۷۵۹ (۲) ابو داود کتاب الصوم باب كراهية صوم الشك (۲۳۳٤)۲/ ۷۲۹، نسائی کتاب الصیام باب صیام یوم الشك ٤/ ۱۵۳، ترمذی کتاب الصیام باب ما جاء فی کراهیة صوم الشك (٦٨٦) ۳/ ۷۰، ابن ماجة کتاب الصیام باب ماجاء فی صیام یوم الشك (١٦٤٥) ۱/ ۵۲۷ (۳) ترمذی کتاب الصوم باب لاصیام لمن لم یعزم اللیل (۷۳۰)۳/ ۱۰۸ ابو داود کتاب الصوم باب النیة فی الصیام (٢٤٥٤)۲/ ۸۲۳.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "کان النبی ﷺ یأتینی، ویقول أعندک غداء؟، فأقول: لا، فیقول: إنی صائم"، وفی روایة: "إنی إذا لصائم" (۱).

یعنی: "آں حضرت ﷺ میرے پاس آتے اور پوچھتے کیا صبح کا کھانا ہے؟، میں عرض کرتی نہیں، آپ فرماتے: میں روزہ رکھوں گا۔"

وأما ما روی عن سلمة بن الأکوع: "أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً من أسلم، أن أذن فی الناس، اذ فرض صوم عاشوراء، ألا کل من أکل فلیمسک، ومن لم یأکل فلیصم" أخرجه البخاری (۲) وغیره.

فأجیب عنه، بأنه إنما صحت النیة فی النهار، لان الظاهر أن صوم عاشوراء أنزلت فرضیته فی النهار، فصار الرجوع الی اللیل غیر مقدور، والنزاع فیما کان مقدوراً، فیخص الجواز بمثل هذه الصورة، أعنی من ظهر له وجوب الصیام علیه من النهار فتأمل.

ہر روزہ کے لئے نیت ضروری ہے، صرف پہلی رات کی نیت تمام روزوں کے لئے کافی نہیں ہوگی، اور نیت زبان سے لفظوں میں کہنے کی ضرورت نہیں ہے، دل میں نیت کر لینا کافی ہے۔

سحری کھانے کی فضیلت:

آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "تسحروا فإن فی السحور برکة" (۳)

"سحری کھایا کرو، سحری کھانے میں برکت ہے۔"

دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا: "فصل ما بین صیامنا وصیام أهل الکتاب، أکلة السحر" (مسلم) (۴).

"ہمارے روزہ اور اہل کتاب (عیسائی/ یہودی) کے روزہ کے درمیان فرق کرنے والے چیز، سحری کھانا ہے"، یعنی: وہ بغیر سحری کھائے ہوئے روزہ رکھتے ہیں۔

سحری کھانے کی فضیلت میں اور حدیثیں بھی آئی ہیں، ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ سحری کھانا باعث خیر و برکت ہے، اس میں کیا شک ہے کہ سحری کھانے والے کو بہ نسبت سحری نہ کھانے والے کے بھوک اور پیاس کی تکلیف کم محسوس ہوتی ہے۔ وہ زیادہ کمزور اور پریشان نہیں ہوتا، ذکر الٰہی، تلاوت قرآن اور نماز وغیرہ میں چست رہتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ہمارے روزہ اور یہودیوں، عیسائیوں کے روزہ کے درمیان مابہ الامتیاز چیز "سحری" ہے۔ اس لئے سحری چھوڑنی نہیں چاہئے، کچھ نہیں تو ایک کھجور، اور اگر یہ بھی میسر نہ ہو، تو

(۱) مسلم کتاب الصیام باب جواز صوم النافلة بنیة من النهار (۱۱۵٤) ۲/۸۰۸ (۲) بخاری کتاب الصوم باب صوم یوم عاشوراء ۲/۲۵۱ مسلم کتاب الصیام باب من أکل فی عاشوراء فیکف بقیة یومه (۱۱۳۵) ۲/۷۹۸ (۳) بخاری کتاب الصوم باب برکة السحور ۲/۲۳٤، مسلم کتاب الصیام باب فضل لسحور وتأکید استحبابه (۱۰۹۵) ۲/۷۷۰ (٤) کتاب الصیام باب فضل السحور وتأکید استحبابه (۱۰۹٦) ۲/۷۷۱.

ایک گھونٹ پانی ہی سحری کے وقت پی لینا چاہیے۔

سحری دیر کر کے کھانے کی مسنونیت اور فضیلت:

آج کل عام طور پر لوگ اس ڈر سے کہ آخر شب میں بیدار نہ ہو سکیں گے اور اس صورت میں سارے گھر والے بغیر سحری روزہ رکھیں گے۔ ایک یا دو بجے شب میں ہی سحری کھا لیا کرتے ہیں، یا نصف رات کو سحری کا وقت سمجھ کر بھی بعض لوگ ایسا ہی کرتے ہیں، اور جب مختلف غذاؤں سے اچھی طرح شکم پر کر لیتے ہیں اور پان وغیرہ سے فارغ ہو کر سوتے ہیں، تو کھانے کے نشہ میں خوب گہری اور زبردست نیند آنے کے باعث، فجر کی نماز اول وقت غلس میں ادا کرنا تو درکنار، آخر وقت میں بھی نہیں پڑھ سکتے، کیوں کہ آفتاب طلوع ہونے کے قریب بیدار ہوتے ہیں، بلکہ اگر جھنجھوڑ کر نہ جگایا جائے تو ۹/۸ بجے تک سوتے رہیں گے، ظاہر ہے کہ وہ ایسا کرنے کی صورت میں دوہرے نقصان اور خسارے میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ فجر کی نماز یا تو قضا ہو جاتی ہے یا مکروہ وقت میں ادا کرتے ہیں، اور سحری کا مسنون طریقہ اور وقت چھوڑ دیتے ہیں۔

سحری کا مسنون وقت اور طریقہ یہ ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے صبح کاذب میں یا صبح کاذب سے کچھ پہلے کھانا چاہیے، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "تسحر نامع رسولْ الله ﷺ، ثم قمنا إلى الصلوة، قال: كم كان قدر ذلك؟، قال: قدر خمسين آية" (متفق علیہ)(۱)، یعنی: "آپ ﷺ کی سحری اور فجر کی نماز کے درمیان فاصلہ پچاس آیت کے پڑھنے کے برابر ہوتا تھا"۔

کس قدر افسوس ہے کہ جو لوگ اس سنت پر عمل کرتے ہیں یعنی: سحری دیر کر کے کھاتے ہیں ان سے مذاق کیا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہ سحری دن میں کھاتے ہیں، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہاں سحری آخر شب میں کھانے والوں کو خیال رکھنا چاہیے کہ چائے اور پان تمباکو میں مشغول رہ کر اس طرح بے خبر نہ ہو جائے کہ صبح صادق طلوع ہو گئی ہو اور وہ اب تک اسی شغل میں منہمک ہوں۔

روزہ کا وقت ہوتے ہی فوراً افطار کر دینا چاہیے:

جب سورج غروب ہو جائے اور مشرق سے سیاہی نمودار ہو جائے، روزہ افطار کر دینا چاہیے اور بلا وجہ شک میں پڑ کر دیر نہیں کرنی چاہیے، روزہ افطار کرنے کا یہی وقت ہے۔

(۱) "إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغابت الشمس، فقد أفطر الصائم" (صحیحین)(۲).

"جب رات سامنے آئے (مشرق سے سیاہی نمودار ہو جائے) اور دن پیٹھ پھیر لے اور آفتاب غروب ہو جائے تو روزہ افطار کرنے کا وقت آ گیا" (اب بلا تاخیر روزہ افطار کر دینا چاہیے)۔

---

(۱) بخاری كتاب الصوم باب قدر كم بين السحور وصلاة الفجر ۲/ ۲۳۲، مسلم كتاب الصيام باب فضل السحور وتأكيد استحبابه (۱۰۹۷) ۲/ ۷۷۱ (۲) بخاری كتاب الصوم باب متى يحل فطر الصائم ۲/ ۲٤۰، مسلم كتاب الصيام باب وقت انقضاء الصوم وخروج النهار (۱۱۰۰) ۲/ ۷۷۲.

(۲) "لا يزال الناس بخير، ما عجلوا الفطر" (صحیحین)(۱)۔

''لوگ جب تک افطار میں جلدی کریں گے بھلائی میں رہیں گے۔''

(۳) حدیث قدسی میں ہے: "أحب عبادي إلي، أعجلهم فطراً" (۲) "سب بندوں سے پیارا مجھ کو وہ بندہ ہے جو روزہ افطار کرنے میں جلدی کرتا ہے" یعنی: آفتاب غروب ہوتے ہی روزہ افطار کر ڈالتا ہے اور دیر نہیں کرتا، جلدی کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آفتاب غروب ہونے سے پہلے یا اس کے غروب ہونے میں شک اور تردد ہونے کے باوجود روزہ افطار کر دیا جائے، غرض یہ ہے کہ افراط وتفریط سے بچنا چاہئے۔

روزہ افطار کرنے کی دعا:

"اللهم لك صمت، وعلى رزقك أفطرت" (ابوداود)(۳).

''اے خدا! تیرے ہی لئے میں نے روزہ رکھا اور تیرے ہی دیئے ہوئے سے افطار کیا۔''

دوسری دعا: "ذهب الظمأ، وابتلت العروق، وثبت الأجر، إن شاء الله" (ابوداود)(۴).

''پیاس جاتی رہی، رگیں تر ہوگئیں، اور ثواب لازم وثابت ہوگیا اگر خدا نے چاہا۔''

روزہ کس چیز سے افطار کرنا چاہئے:

تازہ کھجوروں سے روزہ افطار کرنا افضل ہے، اگر تر وتازہ نہ ملیں تو خشک کھجوروں سے افطار کیا جائے، یہ بھی میسر نہ ہو تو پانی سے افطار کیا جائے۔

(۱) "عن أنس: كان النبي ﷺ يفطر قبل أن يصلي على رطبات، فإن لم تكن رطبات فتميرات، فإن لم تكن تميرات، حساحسوات من ماء" (ترمذی، ابوداود)(۵).

''آنحضور ﷺ نماز سے پہلے تازہ کھجوروں سے روزہ افطار فرماتے اگر تازہ نہ ملیں۔ تو خشک سے افطار کرتے، اگر خشک بھی نہ میسر ہوئیں تو پانی کے چند گھونٹ پی لیتے۔''

سلمان بن عامر صحابی فرماتے ہیں کہ آں حضور ﷺ نے روزہ کی افطاری کے متعلق ارشاد فرمایا:

(۲) "إذا أفطر أحدكم، فليفطر على تمر، فإنه بركة، فإن لم يجد، فليفطر على ماء، فإنه طهور" (احمد، ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ)(۶).

---

(۱) بخاری کتاب الصوم باب تعجیل الافطار ۲/۲۴۱، مسلم کتاب الصیام باب فضل السحور وتأكيد استحبابه (۱۰۹۸) ۲/۷۷۱،
(۲) ترمذی کتاب الصوم باب ماجاء فی تعجیل الافطار (۷۰۰) ۳/۸۳ (۳) کتاب الصوم باب القول عند الإفطار (۲۳۵۸) ۲/۷۶۵
(۴) کتاب الصوم باب القول عند الأفطار (۲۳۵۷) ۲/۷۶۵ (۵) ترمذی کتاب الصوم باب ماجاء ما یستحب علیه الإفطار (۶۹۷) ۳/۷۹، ابوداود کتاب الصوم باب ما یفطر علیه (۲۳۵۶) ۲/۷۶۴ (۶) مسند احمد بن حنبل ۴/۱۷، ابوداود کتاب الصوم باب ما یفطر علیه (۲۳۵۵) ۲/۷۶۴، ترمذی کتاب الصوم باب ماجاء ما یستحب علیه الافطار (۶۹۵) ۳/۷۸۔۷۹، ابن ماجة کتاب الصیام باب ما جاء علی ما یستحب الفطر (۱۶۹۹) ۱/۵۴۲.

''جب کوئی روزہ افطار کرنا چاہئے، تو کھجور سے افطار کرے کہ وہ باعث نفع و برکت ہے، اگر کھجور نہ پائے تو پانی سے افطار کرے، کہ وہ طاہر اور مطہر ہے۔''

روزہ افطار کرانے کا ثواب:

کسی دوسرے روزہ دار کا روزہ کھلوانا بڑے ثواب کا کام ہے، پس دوست واحباب، خویش واقارب کے روزہ افطار کرانے کے ساتھ، فقراء ومساکین، اور بیوہ عورتوں کے یہاں، نیز مساجد میں افطاری بھیج کر، ثواب اخروی حاصل کرنے میں سبقت کرنی چاہئے، آں حضور ﷺ فرماتے ہیں:

(۱)"من فطر صائما أو جهز غازيا، فله أجر مثله". (بیہقی)(۱).

''جس نے کسی کا روزہ افطار کرایا اس کو بھی روزہ دار کے برابر ثواب ملے گا'' ایک لمبی حدیث میں ہے:

(۲)"من فطر صائماً، كان له مغفرة لذنوبه، وعتق رقبة من النار، وكان له مثل أجره، من غير أن ينتقص من أجره شيء، قلنا: يا رسول الله ليس كلنا نجد ما نفطر به الصائم، فقال رسول الله ﷺ: يعطى الله هذاالثواب، من فطر صائماً على مذقة لبن أو تمرة أو شربة من ماء، ومن أشبع صائماً، سقاه الله من حوضي شربة، لا يظمأ حتى يدخل الجنة". الحديث (بيهقي)(۲).

''جس شخص نے کسی روزہ دار کا روزہ افطار کرایا، تو اس کے گناہ معاف ہو جائیں گے، اور وہ دوزخ سے آزاد ہو جائے گا، اور اس کو روزہ دار کے برابر اجر ملے گا، بغیر اس کے کہ روزہ دار کے اجر میں کچھ کمی واقع ہو، صحابہ نے عرض کیا: ہم میں کا ہر شخص ایسا نہیں ہے، جو روزہ افطار کرا سکے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اجر اللہ پاک ہر اس شخص کو دے گا، جو کسی روزہ دار کو، ایک گھونٹ دودھ، یا ایک کھجور، یا ایک گھونٹ پانی سے افطار کرا دے اور جس کسی نے کسی روزہ دار کو خوب آسودہ اور سیر کرا دیا، اللہ پاک اس کو میرے حوض کوثر سے اتنا پلائے گا کہ وہ پیاسا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ بہشت میں داخل ہو جائے گا''۔

روزہ میں کون سے امور جائز ہیں؟ اور کن امور سے روزہ نہیں ٹوٹتا؟:

۱۔ تر یا خشک مسواک دن کے کسی حصہ میں بھی کرنا۔

۲۔ سرمہ لگانا اور آنکھ میں دوا ڈالنی۔

۳۔ سر یا بدن میں تیل ملنا۔

۴۔ خوشبو لگانا۔

(۱) السنن الكبرى ٤/٢٤ (٢) شعب الايمان بحواله مشكاة المصابيح (١٩٦٥) ١/٦١٤.

۵۔ سر پر کپڑا تر کر کے رکھنا۔

۶۔ فصد لینا، پچھنا لگوانا بشرطیکہ کمزوری کا خوف نہ ہو۔

۷۔ انجکشن لگوانا جو قوت اور غذا کا کام نہ دے۔

۸۔ ضرورت کے وقت ہنڈیا کا نمک چکھ کر فوراً تھوک دینا اور کلی کرنا۔

۹۔ صبح صادق کے بعد جنابت کا غسل کرنا۔

۱۰۔ مرد کا بیوی سے صرف بوس و کنار کرنا، بشرطیکہ اپنے کو قابو میں رکھ سکتا ہو اور جماع واقع ہو جانے کا خوف نہ ہو۔

۱۱۔ رات میں احتلام ہو جانا۔

۱۲۔ عورت کو دیکھ کر انزال ہو جانا۔

۱۳۔ خود بخود قے آجانا خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ۔

۱۴۔ تالاب وغیرہ میں غسل کرنا بشرطیکہ غوطہ لگانے کی صورت میں ناک یا منہ کے ذریعہ حلق کے اندر پانی نہ جائے۔

۱۵۔ ناک میں پانی ڈالنا بغیر مبالغہ کے۔

۱۶۔ ناک کے رینٹھ کا اندر ہی اندر حلق کے راستہ اندر چلا جانا۔

۱۷۔ کلی کرنا بشرطیکہ مبالغہ نہ کرے۔

۱۸۔ کلی کرنے کے بعد منہ میں پانی کی تری کا تھوک کے ساتھ اندر چلا جانا۔

۱۹۔ مکھی کا حلق میں چلا جانا۔

۲۰۔ استنشاق بلا مبالغہ کی صورت میں بغیر قصد وارادہ پانی کا ناک سے حلق کے اندر اتر جانا۔

۲۱۔ منہ میں جمع شدہ تھوک کو پی جانا، مگر ایسا نہ کرنا بہتر ہے۔

۲۲۔ مسوڑھے کے خون کا تھوک کے ساتھ اندر چلا جانا۔

۲۳۔ کلی کرتے وقت بلا قصد وارادہ پانی کا حلق میں اتر جانا۔

۲۴۔ ذکر میں پچکاری کے ذریعہ دوا وغیرہ داخل کرنا۔

۲۵۔ عورت سے بوس و کنار کی صورت میں انزال ہو جانا۔

۲۶۔ بھول کر کھا پی لینا اور بیوی سے صحبت کر لینا۔

(ا)''من نسی وھو صائم، فأکل أو شرب، فلیتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه''(صحیحین)(ا).

''جو روزہ دار بھول کر کھا پی لے، وہ اپنا روزہ پورا کرے۔اللہ نے اس کو کھلایا پلایا ہے''یعنی: بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور نہ اس کی قضا دینی ہوگی۔

(٢)''من أفطر فی شهر رمضان ناسیا، فلا قضاء علیه ولا کفارة'' (ابن خزیمۃ، حاکم، ابن حبان)(٢).

''جس نے رمضان کے مہینہ میں بھول کر افطار کر دیا، اس کے ذمہ نہ قضا ہے نہ کفارہ۔مگر بھول کر جماع یا کھا لینے کی صورت میں جب یاد آجائے تو فوراً چھوڑ دینا چاہئے''۔

٢٧۔ غبار، دھوئیں یا آٹے کا اڑ کر حلق کے اندر چلا جانا۔

٢٨۔ موچھوں میں تیل لگانا۔

٢٩۔ کان میں تیل یا پانی ڈالنا اور سلائی داخل کرنا۔

٣٠۔ دانت میں اٹکے ہوئے گوشت یا کھانے کا، جو محسوس نہ ہو اور منتشر ہو کر رہ جائے حلق کے اندر چلا جانا۔

روزہ جن امور سے ٹوٹ جاتا ہے:

١۔ دانستہ قصداً کھانا پینا خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔

٢۔ دانستہ جماع کرنا۔

٣۔ قصداً قے کرنا تھوڑی ہو یا زیادہ۔

٤۔ حقہ، بیڑی، سگریٹ پینا۔

٥۔ پان کھانا۔

٦۔ مبالغہ کے ساتھ ناک میں پانی یا دوا چڑھانا یہاں تک کہ حلق کے نیچے اتر جائے۔

٧۔ کھانا پینا یا جماع کرنا رات سمجھ کر یا یہ خیال کر کے آفتاب غروب ہو گیا ہے حالاں کہ صبح ہو چکی تھی یا آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔

٨۔ منہ کے علاوہ کسی زخم کے راستہ سے نلکی کے ذریعہ غذا یا دوا پہنچانی۔

٩۔ حُقنہ کرنا۔

ان سب صورتوں میں ٹوٹے ہوئے روزہ کی قضا رکھنی ضروری ہے اور دانستہ بیوی سے صحبت (جماع) کر لینے کی صورت میں قضا کے ساتھ کفارہ دینا بھی ضروری ہے، کفارہ ایک مسلمان غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے، اگر اس کی قدرت نہ ہو تو پے در پے ساٹھ روزے

---

(١) بخاری کتاب الصوم باب الصائم إذا أکل أو شرب ناسیا٢/٢٣٤، مسلم کتاب الصیام باب أکل الناسی أو شربه و جماعه لا یفطر (١١١٥٥) ٢/٨٠٩۔(٢)صحیح ابن خزیمة ٣/٢٣٩، المستدرك ١/٤٣٠، الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان ٥/٢٣٢.

رکھے، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

بیمار، مسافر، حاملہ، مرضعہ کے لئے شرعی رخصت:

اگر مسافر، بیمار، حاملہ کو روزہ رکھنے کی وجہ سے تکلیف پہنچتی ہو اور دودھ پلانے والی عورت کے دودھ خشک ہونے کا خوف ہو، تو ان لوگوں کے لئے شریعت کی طرف سے اجازت ہے کہ روزہ نہ رکھیں، بلکہ مسافر کے لئے اس صورت میں روزہ نہ رکھنا افضل ہے: ''فمن كان منكم مريضا او على سفر، فعدة من أيام أخر'' (البقرہ:۱۸۴)، بیمار اور مسافر کے لئے رخصت ہے کہ روزے نہ رکھیں لیکن اس کے بعد ان چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا دینی ہوگی۔

"إن الله وضع عن المسافر، شطر الصلوة، والصوم عن المسافر، وعن المرضع والحبلى" (ابوداود، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ)(۱)۔

"اللہ نے مسافر کو قصر کی اجازت دی ہے اور مسافر، حاملہ، مرضعہ کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دے دی ہے۔"

اگر سفر میں تکلیف نہ ہو اور بیماری، حمل، دودھ پلانے کی حالتوں میں روزہ رکھنے سے ضرر اور مشقت نہ ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے، اور جس طرح مسافر یا بیمار کو قضا دینی ہوتی ہے، اسی طرح حاملہ کو وضع حمل کے بعد جب روزہ رکھنے کی طاقت ہو اور مرضعہ کو جب دودھ خشک ہونے کا خوف جاتا رہے، چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا دینی چاہئے، قال شيخنا رحمه الله في شرح الترمذي (۴۲/۲):
"الظاهر عندي أنهما (الحامل والمرضعة) في حكم المريض، فيلزمها القضاء".

میت کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضاء:

اگر مریض کو رمضان کے بعد صحت ہوگئی، یا مرض میں اتنی تخفیف ہوگئی کہ روزہ رکھ سکے، لیکن اس نے قضا نہیں رکھی، پھر بیمار ہو کر مر گیا، یا مسافر کو سفر ختم ہو جانے کے بعد روزہ کی قضا کا موقع ملا لیکن اس نے قضا نہیں رکھی اور قضاء سے پہلے کسی بیماری یا حادثہ میں انتقال کر گیا، تو ان دونوں کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا ان کے اولیاء کے ذمہ ضروری ہے۔ ارشاد ہے:

"من مات، وعليه صيام، صام عنه وليه" (صحیحین)(۲)، چھوٹے ہوئے روزوں کا فدیہ دینے کے بارے میں جو روایت ذکر کی جاتی ہے وہ صحیح نہیں ہے، اور اگر رمضان کے بعد مریض کی بیماری یا مسافر کا سفر قائم رہا اور ان کو قضا کا موقع نہیں ملا اور اسی بیماری یا اسی سفر میں ان کا انتقال ہو گیا، تو ان کے اولیاء کے ذمہ ان کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا نہیں ہے، اور نہ فدیہ ہی ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: ''من مات وعليه صيام من رمضان، لم يخل من حالين: أحدهما، أن يموت قبل امكان

(۱) ابوداود كتاب الصوم باب اختيار الفطر (۲۳۰۸) ۲/۷۹۷، ترمذى كتاب الصوم باب لما جاء فى الرخصة فى الافطار للحبلى والمرضعة (۷۱۵) ۳/۹۴، نسائى كتاب الصيام باب وضع ماجاء فى الافطار فى العامل والمرضعة (۱۶۶۷) ۱/۵۳۳، (۲) بخارى كتاب الصوم باب من مات وعليه صوم ۲/۲۴۰، مسلم كتاب الصيام باب قضاء الصيام عن الميت (۱۱۴۷) ۲/۸۰۳.

الصیام، إما لضیق الوقت، أو لعذر من مرض، أو سفر، أو عجز عن الصوم، فهذا لا شئ علیه فی قول أکثر أهل العلم...... ،لأنه حق للّٰه تعالیٰ، وجب بالشرع، مات من یجب علیه قبل إمکان فعله، فسقط إلی غیر بدل، کالحج...... ،الحال الثانی: أن یموت بعد إمکان القضاء، قالوا فالواجب أن یطعم عنه لکل یوم مسکین، وهذا قول أکثر أهل العلم، وقال ابو ثور: یصام عنه، وهو قول الشافعی، لما روت عائشة: أن النبی ﷺ قال: من مات وعلیه صیام، صام عنه ولیه، متفق علیه" (المغنی ۳۹۸/۴).

اور لکھتے ہیں: "لو ترکه لمرض اتصل به الموت، لم یجب علیه شئ" (المغنی ۳۹۶/۴)، اور امام نووی لکھتے ہیں: "من فاته صوم یوم من رمضان، و مات قبل قضاءه، فله حالان: أحدهما ان یموت بعد تمکنه من القضاء، سواء ترک الاداء بعذر، أم بغیره، فلا بدمن تدارکه بعد موته...... الحال الثانی: أن یکون موته قبل التمکن من القضاء، بأن لا یزال مریضا او مسافراً من شوال حتی یموت، فلا شئ فی ترکته ولا علی ورثته" (روضة الطالبین ۳۸۱/۲)، اور امام بیہقی سنن کبری میں لکھتے ہیں: "باب المریض یفطر، ثم لم یصح، حتی مات، فلا یکون علیه شی، روی ذلک عن ابن عباس، وقال رسول الله ﷺ: إذا أمرتکم بأمر، فأتوا منه مااستطعتم".

بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت کے لئے شرعی رخصت:

وہ بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت جو روزہ رکھنے کی قدرت نہ رکھتے ہوں، یا روزہ رکھنے کی صورت میں انتہائی کمزوری ہو جانے کی وجہ سے اٹھنا بیٹھنا مشکل ہو، تو ان کے لئے اجازت ہے کہ روزہ نہ رکھیں اور ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں۔ آیت: "وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین" (البقرة: ۱۸۴) کے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "هی للشیخ الکبیر، والمرأة الکبیرة، لا یستطیعان أن یصوما، فیطعمان مکان کل یوم مسکیناً" (بخاری)(۱).

روزے کا ثمرہ اور مقصد:

(۱) "یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون" (البقرة: ۱۸۳).

"مسلمانو! جس طرح تم سے پہلی قوموں پر روزے فرض کئے گئے تھے، اسی طرح تم پر فرض کئے گئے۔"

(۲) "شهر رمضان الذی أنزل فیه القرآن هدی للناس وبینات من الهدی والفرقان فمن شهد منکم الشهر فلیصمه ومن کان مریضا أو علی سفر فعدة من أیام اخر یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا

(۱) کتاب التفسیر باب قوله: أیاما معدودات فمن کان منکم من یضا .... الآیة ۱۵۵/۵.

العدة ولتكبرو الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون."(البقرة:۱۸۴).

"رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا۔ جولوگوں کے لئے ہدایت ہے، اور جو ہدایت اور حق و باطل کی تمیز کی دلیل ہے۔ پس جو اس مہینہ میں زندہ رہے وہ روزے رکھے، جو بیمار یا مسافر ہو وہ ان کے بدلے اور دنوں میں روزے رکھے، خدا تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا، اور تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کرسکو اور تاکہ تم خدا کی ہدایت پر اس کی بڑائی کرو اور شکر ادا کرو۔"

قرآن پاک نے روزہ کے حکم کے موقعہ پر ہم کو روزہ کے تین نتیجے بتائے ہیں:

(۱) اتقاء۔ (۲) تکبیر۔ (۳) شکر۔

انسانی کاموں کا حقیقی وجود ان کے نتیجہ اور ثمروں کا وجود ہے۔ اگر نتیجہ اور ثمرہ ظاہر نہیں ہوا تو سمجھنا چاہئے کہ وہ کام بھی نہیں ہوا، اگر بیمار کو حکیم نے دوا دی لیکن جس فائدے کے لئے دی تھی وہ فائدہ حاصل نہیں ہوا، تو سمجھنا چاہئے کہ حکیم نے دوا نہیں دی اور نہ بیمار نے دوا استعمال کی۔ اسی طرح روزہ کو ہمارا روحانی علاج سمجھنا چاہئے، پس اگر روزہ سے روحانی شفا یعنی: تقوی، تسبیح و تقدیس، تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا وغیرہ نہ حاصل ہو، تو حقیقت میں وہ روزہ نہیں ہے بلکہ فاقہ ہے، اور ایسا روزہ دار فاقہ کش ہے جس کو بھوک پیاس کی تکلیف کے علاوہ کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا، خدا کے نزدیک ایسے روزہ کی کوئی حقیقت نہیں ہے، آں حضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

"كم من صائم؟ ليس من صيامه الا الظمأ، كم من قائم؟ ليس من قيامه الا السهر" (دارمی)(۱).

"کتنے روزے دار ہیں جن کو بجز تشنگی کچھ حاصل نہیں؟ اور کتنے تہجد گزار ہیں؟ جن کے تہجد سے بجز بیداری کچھ فائدہ نہیں۔"

روزے کا پہلا ثمرہ اتقاء بتایا گیا ہے، جس کے معنی اصطلاح شرع میں: ہر قسم کی جسمانی، نفسانی، دنیاوی لذائذ اور خواہشات سے جسم اور روح کو محفوظ رکھنے کے ہیں۔ اور یہی روزہ کی حقیقت ہے، جس کے ساتھ تکبیر، حمد و ثنا بھی ہونا چاہئے۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ گناہ کے ارتکاب، نفسانی خواہش کی پیروی، عصیان و طغیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا، مگر یاد رکھنا چاہئے دل اور روح کا روزہ ضرور ٹوٹ جاتا ہے اور جب روح و قلب کا روزہ باقی نہیں رہا، تو محض جسم کا روزہ بے سود اور غیر مفید ہے۔

(۴)"الصائم في عبادة، من حين يصبح الى أن يمسي، مالم يغتب، فإذا اغتاب خرق صومه"(دیلمی)(۲).

"روزہ کھانے پینے سے پرہیز کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقت میں برے اور لغو کام سے بچنے کا نام ہے۔"

روزہ کھانے پینے سے پرہیز کا نام نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں برے اور لغو کام سے بچنے کا نام ہے، روزہ دار صبح سے شام تک خدا کی عبادت میں رہتا ہے جب تک کسی کی غیبت نہ کرے، جب وہ غیبت کرتا ہے تو وہ اپنے روزہ کو پھاڑ ڈالتا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے برے برے اور بیہودہ کام، لغو باتیں، سرکشی نفس، روزہ کے منافی نہیں ہے لیکن یہ خیال جھوٹا اور غلط ہے۔

---

(۱) سنن الدارمي (۲۷۲۳)۲/۲۲۱(۲) فيض القدير (۵۱۲۷) ٤/۲۳۲، وقال العلامة الالباني: وهو حديث موضوع ،ضعيف الجامع الجامع الصغير (۳۵۳۱) ۳/۲۷۸.

٭ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لیس الصیام من الأکل والشرب إنما الصیام من اللغو والرفث، (حاکم، بیهقی) (۱).
ہمارے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم جھوٹی باتوں، برے عملوں کو روزہ کی صحت کے لئے مضر نہیں خیال کرتے۔ حالاں کہ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں:

"من لم یدع قول الزور والعمل به، فلیس لله حاجة فی أن یدع طعامه وشرابه" (بخاری وغیرہ) (۲).
"جو شخص روزے کی حالت میں بھی کذب وزور اور اس پر عمل کرنا نہ چھوڑے، تو خدا کو کوئی ضروری نہیں کہ اس کے لئے روزہ دار اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔"
پس اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ روزہ دار حقیقت میں نیکی اور بھلائی کا مجسمہ ہوتا ہے، نہ تو وہ کسی کی غیبت کرتا ہے، نہ لغو بیہودہ عمل کرتا ہے، نہ کذب وزور اور جہالت کے کاموں میں اپنے کو ملوث کرتا ہے، نہ نفسانی خواہش کی اتباع کرتا ہے، بلکہ برائی کا بدلہ نیکی کے ساتھ دیتا ہے۔

(۲) "إذا کان یوم صوم أحدکم، فلا یرفث ولا یصخب، فإن سابه أحد أو قاتله، فلیقل إنی امرؤ صائم" (صحیحین) (۳).
"تم میں سے جب کسی کے روزے کا دن ہو، تو نہ بدگوئی کرے، نہ شور وغل کرے، اگر کوئی اس کو برا کہے یا اس سے آمادۂ پیکار ہو، تو کہہ دے میں روزہ سے ہوں"۔

ماہ رمضان میں نیک کاموں کا ثواب زیادہ ہو جاتا ہے:

"من تقرب فیه بخصلة من الخیر، کان کمن أدی فریضة فیما سواه، ومن أدی فریضة، کان کمن أدی سبعین فریضه فیما سواه" (۴).
"جس شخص نے رمضان میں ایک نیک نفلی کام کے ذریعہ اللہ کی نزدیکی چاہی، تو وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے ایک فرض ادا کیا اور جس نے ایک فرض ادا کیا، وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے ماسوا رمضان میں ستر فریضے ادا کئے۔"
معلوم ہوا کہ اس مقدس اور بابرکت مہینے میں ہر ایک نیک اور اچھے کام کا ثواب بہت زیادہ ملتا ہے، خواہ نفلی ہو یا فرض، پس قرآن کی تلاوت، تسبیح وتقدیس، تکبیر وتہلیل، حمد وشکر، تراویح اور دوسرے نیک کاموں میں بہت زیادہ کوشش کرنی چاہئے، اس مبارک مہینے میں دل

---

(۱) (۱) المستدرك ۱/۴۳۰، السنن الکبری ۴/۲۷۰ (۲) کتاب الصوم باب من لم یدع قول الزور والعمل به ۲/۲۲۸، ابوداود کتاب الصیام باب الغیبة للصائم (۲۳۶۲) ۲/۷۶۷ (۳) بخاری کتاب الصوم باب هل یقول إنی صائم إذا شتم ۲/۲۲۸، مسلم کتاب الصیام باب حفظ اللسان للصائم (۱۱۵۱) ۲/۸۰۶ (۴) صحیح ابن خزیمة ۳/۱۹۱۔

کھول کر صدقات وخیرات کرنا چاہئے۔ آں حضرت ﷺ کی سخاوت تیز وتند ہوا سے بھی زیادہ ہو جایا کرتی تھی، اسی لئے آپ ﷺ نے اس مہینہ کو ''شہر المواساۃ'' (ایک دوسرے کی غم خواری اور مدد کرنے کا مہینہ) بتایا ہے، ہمارا سالانہ فرض دو ہے: ایک جسمانی اور ایک مالی۔ فریضۂ مالی (زکوۃ) اگر چہ کسی وقت کے ساتھ محدود اور مخصوص نہیں ہے مگر جب رمضان میں ایک فرض کی ادائے گی سے ستر فریضہ کی ادائے گی کا ثواب ملتا ہے، تو ادائے گی زکوۃ (فریضہ مالی) کے لئے رمضان سے بڑھ کر دوسرا کون سا وقت ہوگا۔

تراویح یا تہجد یا قیام رمضان:

تراویح، تہجد، قیام رمضان تینوں ایک چیز ہے، ابن ماجہ میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ والی لمبی حدیث اس دعوی کی روشن دلیل ہے، اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہم نے آں حضور ﷺ کے ساتھ رمضان کے روزے رکھے۔ آپ ﷺ نے آخر دہے کی تین راتوں میں ہمارے ساتھ (تراویح کی) نماز (قیام لیل) اس طرح پڑھائی۔ پہلی رات میں اول شب میں ادا کی یہاں تک کہ تہائی رات گذر گئی اور دوسری رات میں نصف شب تک پڑھائی، ہم نے بقیہ نصف شب میں بھی پڑھنے کی درخواست کی۔ آپ ﷺ نے فرمایا جس نے امام کے ساتھ قیام کیا اس نے پوری شب کا قیام کیا۔ تیسری رات میں آپ ﷺ نے آخر شب میں گھر والوں کو جمع کیا۔ اور سب کے ساتھ نماز (تراویح) پڑھی، یہاں تک کہ ہم کو ڈر ہوا کہ سحری کا وقت ختم نہ ہو جائے۔ (۱)

اس روایت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تراویح کو رات کے تینوں حصوں میں ادا فرمایا ہے، اور اس کا وقت عشاء کے بعد سے آخر رات تک اپنے عمل کے ذریعہ بتادیا، اب تہجد کے لئے کون سا وقت باقی رہا، پس تراویح اور تہجد کے ایک ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہا۔

''العرف الشذی'' (تقریر ترمذی از مولانا محمد انور شاہ کشمیری دیو بندی) میں ہے:

''لا مناص، من أن تراويحه عليه السلام، كانت ثمانية ولم يثبت فى رواية من الروايات، أنه عليه السلام صلى التراويح والتهجد على حدة فى رمضان الخ.

یعنی: ''اس بات کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ آں حضرت ﷺ کی نماز تراویح آٹھ رکعت تھی اور کسی روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آں حضور ﷺ نے نماز تراویح اور تہجد علیحدہ علیحدہ پڑھا۔''

تراویح یا تہجد کا جماعت کے ساتھ یا تنہا مسجد میں یا گھر میں آخر رات میں پڑھنا افضل ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''والتى تنامون عنها أفضل من التى تقومون'' (۲).

''تراویح آخر رات میں پڑھنا جس میں تم سو جاتے ہو، اول رات میں پڑھنے سے افضل ہے''۔

(۱) ابوداود کتاب الصلاة باب في قيام شهر رمضان (۱۳۷۵) ۲/ ۱۰۵، ترمذی کتاب الصوم باب ما جاء فی قیام شهر رمضان (۸۰۶) ۲/ ۱۶۹ (۲) بخاری کتاب صلاة التراويح باب فضل من قام رمضان ۲/ ۲۵۲.

مگر اس غفلت، حیلہ سازی، بہانہ جوئی، عذر تراشی کے زمانہ میں مسجد میں اول رات میں جماعت کے ساتھ تراویح ادا کی جائے، ورنہ اکثر لوگ اس سے غافل ہو کر چھوڑ بیٹھیں گے اور کبھی پورے قرآن کی تلاوت تو درکنار، اس کا سماع بھی نصیب نہیں ہوگا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں تراویح با جماعت مسجد میں اول شب میں ہوا کرتی تھی، اور آپ ﷺ نے بھی تین راتوں میں سے پہلی رات میں اول شب میں ادا فرمائی تھی۔

تعداد رکعات تراویح:

تراویح کے بارے میں سلف کے مختلف اقوال ہیں:

(۱) چالیس۔ (۲) چھتیس۔
(۳) چونتیس۔ (۴) اٹھائیس۔
(۵) چوبیس۔ (۶) اڑتیس۔
(۷) بیس۔ (۸) آٹھ۔ ان اقوال کو عینی وغیرہ نے بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

ان مختلف اقوال سے اس دعوی کی حقیقت واضح ہوگئی کہ بیس رکعت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اجماع ہوگیا تھا، ان اقوال مختلفہ میں پچھلا قول یعنی آٹھ رکعت اور وتر کو شامل کر کے کل گیارہ رکعت یہی صحیح ہے اور سنت کے مطابق۔ اور اس کے علاوہ کوئی قول سنت کے موافق نہیں ہے، ہاں اگر کوئی آٹھ رکعت سے زیادہ پڑھنا چاہئے تو پڑھ سکتا ہے، چاہے بیس پڑھے، یا چوبیس، یا اٹھائیس، یا چونتیں یا چالیس، یا چھتیس۔ آٹھ کے بعد سب تعداد برابر ہے، بیس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ جیسا کہ آج کل سمجھا جاتا ہے اور نہ یہ سنت عمری ہے، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ خلافت میں کل گیارہ ہی رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا۔

دلائل گیارہ رکعت تراویح مع وتر:

(۱) ”عن أبي سلمة بن عبدالرحمن: أنه سأل عائشة، كيف كانت صلوة رسول الله ﷺ في رمضان؟، فقالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة“ (صحیحین)(۱).

یعنی: ”رسول اللہ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں تراویح (تہجد) گیارہ رکعت سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔“

(۲) ”عن جابر، قال: صلى بنا رسول الله ﷺ في شهر رمضان ثمان ركعات واوتر.“ (طبراني، محمد

(۱) بخاری کتاب صلاة التراويح باب فضل من قام رمضان ۲/۲۵۲، مسلم کتاب صلاة المسافرين باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ (۷۳۸) ۱/۵۰۹.

بن نصر، ابن خزيمة، ابن حبان)(۱) یعنی: ''آنحضرت ﷺ نے ہم کو رمضان کے مہینہ میں آٹھ رکعت تراویح پڑھائی پھر وتر پڑھا۔''

(۳) "عن جابر أنه قال: جاء أبي بن كعب إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله أنه كان مني الليلة شيء، قال: وما ذلك يا أبي؟، قال: نسوة في داري، قلن: إنا لانقرأ القرآن فنصلي بصوتك، قال: فصليت بهن ثمان ركعات، وأوترت، فكانت سنة الرضا، ولم يقل شيئاً" (أخرجه أبو يعلى، قال الهيثمى فى مجمع الزوائد (۷۴/۵):سنده حسن).

''حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ آں حضرت ﷺ کے پاس آئے، اور کہنے لگے کہ: مجھ سے رات ایک کام سرزد ہو گیا، فرمایا: کیا ہوا؟ عرض کیا: میرے گھر چند عورتوں نے کہا کہ ہم قرآن نہیں پڑھتیں، یعنی: زیادہ یاد نہیں رکھتیں، تمہارے ساتھ نماز پڑھیں گے اور قرآن سنیں گے، پس میں نے ان کو آٹھ رکعت تراویح پڑھائی اور وتر ادا کیا، آپ ﷺ خاموش رہے اور یہ سنت رضا ہوگئی۔''

(۴) "عن السائب بن يزيد، أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أبى بن كعب وتميم الدارى، أن يقوما للناس، بإحدى عشر ركعة،" الحديث أخرجه مالك في الموطا(۲۴۷)ص:۸۵، وسعيد بن منصور، و ابو بكر بن ابى شيبة(۲). قال النيموى فى آثار السنن: "إسناده صحيح".

''حضرت عمر بن خطاب نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو گیارہ رکعت تراویح پڑھانے کا حکم دیا۔''

بیس رکعت والی کوئی روایت اور اثر صحیح طور سے ثابت نہیں ہے۔ كما حققه شيخنا فى شرح الترمذى، فليرجع اليه من شاء، علامہ ابن الہمام حنفی اور مولانا عبدالحق دہلوی اور مولانا عبدالحئی حنفی اور دیگر علماء حنفیہ نے بھی بیس رکعت والی مرفوع روایت کو ضعیف بتایا ہے اور گیارہ رکعت کو سنت اور اصل قرار دیا ہے۔

لیلۃ القدر:

شب قدر وہ مبارک رات ہے جس میں خدا کا کلام نازل ہونا شروع ہوا، عزت وحرمت کی رات ہے جو ہزار مہینہ سے بہتر ہے، امن وسلامتی کی رات ہے، جس میں عالم کے لئے امن وسلامتی کا پیغام اترا، وہ برکت والی رات ہے جس میں برکات ربانی، رحمتہائے آسمانی کی ہم پر سب سے پہلے بارش ہوئی۔

(۱)"إنا أنزلناه فى ليلة القدر ٥ وما أدراك ما ليلة القدر ٥ ليلة القدر خير من ألف شهر ٥ تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر ٥ سلام هى حتى مطلع الفجر" (قرآن کریم).

---

(۱) المعجم الصغير ۱۹۰/۱، مختصر قيام الليل للمروزى ص: ۱۹۷/۱۹۶، صحيح ابن خزيمة ۲۳۸/۲، الأحسان بترتيب صحيح ابن حبان (۲۴۰۰) (۲۴۰۶) ۶۲/۴-۶۴ (۲) المصنف لابن أبي شيبة ۳۹۲/۲.

''ہم نے قرآن کو شب قدر میں اتارا ہے تمہیں کیا معلوم کہ شب قدر کیا ہے؟ وہ ہزار مہینہ سے بھی بہتر ہے، اس میں فرشتے اور روح الامین جبرئیل اپنے رب کے حکم سے امن اور سلامتی لے کر اترتے ہیں، جو طلوع فجر تک قائم رہتی ہے۔''

''إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين٥ فيها يفرق كل أمر حكيم٥أمراً من عندنا إنا كنا مرسلين٥ رحمة من ربک إنه هو السميع العليم'' (قرآن کریم)(۱).

(یقیناً ہم نے اسے بابرکت رات میں اتارا ہے، بے شک ہم ڈرانے والے ہیں، اسی رات میں ہر ایک مضبوط کام کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ ہمارے پاس سے حکم ہو کر۔ ہم ہی ہیں رسول بنا کر بھیجنے والے۔ آپ کے رب کی مہربانی سے۔ وہ ہی ہے سننے والا جاننے والا)

(۳)''من قام ليلة القدر، إيمانا واحتساباً، غفر له ما تقدم من ذنبه'' (صحیحین)(۲).

''جس نے شب قدر میں ایمان اور طلب ثواب کی نیت سے تراویح اور قیام کیا اس کے اگلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے''۔

پس ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ اس رات میں رحمت الٰہی کا طلب گار ہو اور رحیم و کریم کے سامنے سر نیاز جھکا دے اور خشوع و خضوع سے یہ دعا پڑھے:''اللهم إنک عفو، تحب العفو، فاعف عني''.

''اے اللہ! تو بڑا معاف کرنے والا ہے درگذر کرنے کو پسند کرتا ہے پس میرے گناہوں سے درگذر فرما۔''

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ سے عرض کیا: اگر میں شب قدر پاؤں تو کیا پڑھوں؟ آپ ﷺ نے ان کو یہی دعا سکھائی (احمد، ترمذی، ابن ماجہ)(۳).

شب قدر رمضان کے آخر عشرہ میں پانچ طاق راتوں میں سے کوئی ایک رات ہوتی ہے، پس ہر مسلمان کو چاہئے کہ رمضان کے آخر دہے کی راتوں میں خصوصیت اور غایت اہتمام کے ساتھ تسبیح و تقدیس، تکبیر و تہلیل، استغفار و ذکر الٰہی، تلاوت قرآن، نفل نمازوں میں مشغول رہے اور طاق راتوں میں شب قدر کی جستجو کرے، کہ اس ایک رات کی عبادت ہزار رات کی عبادت سے بڑھ کر ہے۔

اعتکاف:

عبادت الٰہی کی نیت سے مسجد میں اپنے کو مقید کرنا اعتکاف ہے اور یہ سنت موکدہ ہے۔

''عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الأواخر من رمضان، حتى توفاه الله عز وجل، ثم اعتكف أزواجه من بعده'' (صحیحین)(۴).

---

(۱) الدخان:۳۔۴۔۵۔۶ (۲) بخاری کتاب فضل ليلة القدر ۲/۲۲۹ مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الترغيب في قيام رمضان (۷۶۰) ۱/۵۲۳ (۵) مسند احمد ۲/۲۵۸، ترمذی کتاب الدعوات باب: ۸۵(۳۳۱۳) ۵/۵۳۴، ابن ماجة كتاب الدعاء باب الدعاء بالعفو والعافية (۳۸۵۰) ۲/۲۶۵ (۴) بخاری كتاب الاعتكاف باب الاعتكاف في العشر الأواخر ۲/۲۵۵، مسلم كتاب الاعتكاف باب اعتكاف العشر الاواخر من رمضان (۱۱۷۲) ۲/۸۳۔

یعنی: ''آپ ﷺ ہمیشہ رمضان کے آخر دہے میں اعتکاف کیا کرتے تھے، تا آنکہ اللہ نے آپ ﷺ کو وفات دے دی۔ آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کی ازواج اعتکاف کرتی رہیں''۔

اعتکاف کرنے والا چوں کہ قرب الٰہی کی طلب میں اپنے کو خدا کی عبادت کے لئے وقف کر دیتا ہے، اور دنیا کے تمام مشاغل سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے ان اشخاص کے مشابہ ہے، جن کے بارے میں ارشاد الٰہی ہے:

(۱)''لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون''(التحريم: ٦).

''اللہ کے حکم کی نافرمانی نہیں کرتے اور جو کچھ حکم دیا جاتا ہے کرتے ہیں''

(۲)''يسبحون الليل، والنهار لا يفترون''(الانبياء: ٢٠). ''رات دن پاکی بیان کرتے ہیں اور سستی نہیں کرتے''۔

(۳)''الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم''(آل عمران:۱۹۱)

''اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور پہلوؤں پر لیٹے ہوئے یاد کرتے ہیں اور ذکر خدا میں مشغول رہتے ہیں۔''

(۴) ''الذين إذا ذكروا بها خروا سجداً وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقنا هم ينفقون''(السجدة: ١٥) . ''ان کی حالت یہ ہے کہ جب آیات قرآنیہ کے ساتھ ان کی نصیحت کی جاتی ہے تو سجدہ میں گر پڑتے ہیں، اور حمد الٰہی کے ساتھ رب کی پاکی بیان کرتے ہیں، ان کے پہلو، ان کی خواب گاہوں سے دور رہتے ہیں۔ امید وبیم کی حالت میں اپنے رب سے دعائیں کرتے ہیں''۔

(۵)''رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله'' (النور:۳۷):

''اور ہمارے دیئے ہوئے سے خرچ کرتے ہیں، اللہ کی یاد سے خرید وفروخت، ان کو غافل نہیں کرتی''۔

(٦)'' عن عائشة: أن النبي ﷺ كان إذا دخل العشر الأواخر، أحيا الليل، وأيقظ أهله وشد منزره'' (صحيحين) (١).

(۷)وعنها ''قالت: كان رسول الله ﷺ يجتهد في العشر الاواخر مالا يجتهد في غيره'' (مسلم)(٢).

ایک دن یا ایک رات یا اس سے زیادہ جتنے دن چاہے اعتکاف کر سکتا ہے، مگر رمضان کے پورے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے، پس جو شخص پورے عشرہ کا اعتکاف کرنا چاہتا ہو، بیسویں رمضان کو دن کے آخر حصہ میں آفتاب غروب ہونے سے کچھ پہلے مسجد میں پہنچ جائے، اور اکیسویں تاریخ کی رات مسجد میں گزارے اور مسجد کے جس گوشہ میں اس کے لئے اعتکاف کی جگہ متعین کی گئی ہے، صبح کی نماز سے فارغ ہو کر اس جائے معینہ کو اعتکاف کے لئے اختیار کر لے۔

---

(١) بخاری كتاب فضل ليلة القدر باب العمل في العشر الأواخر ٢/٢٥٥، مسلم كتاب الاعتكاف، باب الاجتهاد في العشر الاواخر من شهر رمضان (١١٧٤) ٢/٨٣٢(٢) كتاب الاعتكاف باب الاجتهاد في العشر الاواخر من شهر رمضان (١١٧٥) ٢/٨٢٣.

اعتکاف مرد، عورت اور نابالغ بھی کر سکتے ہیں مگر عورت کو اپنے شوہر کو اجازت حاصل کرنی ضروری ہے، اعتکاف اپنے شہر یا قصبہ کی جامع مسجد میں کرنا چاہئے۔ وهو مختار شيخنا العلامة الاجل الشيخ عبدالرحمان المباركفوری رحمه الله تعالیٰ كما صرح به في شرح الترمذي (۲/۷۲)، عورت بھی مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے (جیسا کہ ازواج مطہرات مسجد نبوی میں معتکف ہوئی تھیں)، مگر اس کے لئے اس کے شوہر یا ذی محرم کی ضرورت ہے، زمانہ کے خراب اور پرفتن ہونے کی وجہ سے علماء حنفیہ کے نزدیک عورت کا مسجد میں اعتکاف کرنا مکروہ ہے، ان کے نزدیک اس کو اپنے گھر کی مسجد میں یا گھر کی کسی مخصوص جگہ میں اعتکاف کرنا چاہئے۔

کن امور سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا اور وہ جائز ہیں:

مسجد گر جانے، یا زبردستی مسجد سے نکال دیئے جانے، یا جان و مال کے خوف سے مسجد سے باہر نکل جانا بشرطیکہ دوسری مسجد میں فوراً چلا جائے، مسجد میں کسی دوسرے کو ضرورت کے وقت خرید و فروخت کی ہدایت کرنا، نکاح کرنا، عمدہ لباس پہننا، سر میں تیل لگانا، خوشبو استعمال کرنا، کوئی دوسرا کھانا لانے والا نہیں ہے اس لئے خود گھر جا کر کھانا لانا، پیشاب، پاخانہ کے لئے قریب سے قریب جگہ جانا، غسل جنابت کے لئے مسجد سے باہر جانا، بعض روایتوں سے جامع مسجد کے علاوہ دوسری ایسی مسجد میں جہاں جماعت کے ساتھ پنجگانہ نماز ہوتی ہو، اعتکاف کرنے کا جواز نکلتا ہے، اس لئے جامع مسجد میں جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لئے اس قدر پہلے جا سکتا ہے کہ خطبہ سے پہلے چار رکعت پڑھ کے اور نماز فرض کے بعد اس قدر ٹھہر سکتا ہے کہ چار یا چھ رکعت سنت پڑھ سکے۔

ممنوعات اعتکاف:

۱۔ بیوی سے بوس و کنار اور صحبت کرنا، "ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد" (البقرة:۱۸۷). "مسجدوں میں اعتکاف کی حالت میں بیویوں سے مباشرت وغیرہ نہ کرو۔"

۲۔ جنازہ اٹھانے یا جنازہ کی نماز پڑھنے کے واسطے، یا بیمار کی عیادت اور تیمارداری کے لئے مسجد سے نکلنا، ہاں اگر قضائے حاجت کے لئے معتکف مسجد سے باہر گیا اور راستہ میں کوئی بیمار مل گیا، تو اس سے چلتے چلتے حال پوچھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

"عن عائشة قالت: السنة على المعتكف، أن لا يعود مريضا، ولا يشهد جنازة، ولا يمس امرأة، ولا يباشرها، ولا يخرج لحاجة، إلا لما لا بد منه" (ابو داود)(۱).

"معتکف کے لئے سنت یہ ہے کہ: کسی بیمار کی عیادت نہ کرے، اور نہ جنازے میں حاضر ہو، اور نہ عورت کو چھوئے، اور نہ مباشرت و جماع کرے، اور پیشاب پاخانے کی حاجت کے علاوہ کسی اور ضرورت و حاجت سے نہ نکلے"۔

---

(۱) كتاب الصوم باب المعتكف بعود المريض (۲۴۷۳) ۲/۸۳۶.

صدقہ فطر:

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ روزہ دار مجسم نیکی ہوتا ہے، اس کا جسم انسانی ہوتا ہے مگر روح فرشتوں کی زندگی گزارتی ہے۔ نہ تو وہ غیبت کرتا ہے، نہ جہالت کے کام کرتا ہے۔ مگر پھر بھی وہ معصوم نہیں ہے اس سے غلطی اور لغزش ہو سکتی ہے، گناہ اور برائی میں مبتلا ہو سکتا ہے، زبان سے بیہودہ اور لغو باتیں نکل آتی ہیں، ظاہر ہے ایسی حالت میں روزہ ان عیوب اور نقصانات سے منزہ اور پاک نہیں رہے گا، اسی لئے رحمۃ للعالمین ﷺ نے ہمارے روزوں کو ان نقصانات سے پاک، صاف اور مقبول ہونے کے لئے ایک نہایت سہل صورت بتائی ہے، جس کو اصطلاح شرع میں ''صدقۃ الفطر'' کہتے ہیں اور جو دیگر فرائض کی طرح ایک فریضہ ہے۔

(۱) ''صوم شهر رمضان معلق بين السماء والأرض، ولا يرفع الا بزكوة الفطر'' (ترغیب ترہیب).

''رمضان کے روزے آسمان اور زمین کے درمیان معلق رہتے ہیں اور جب تک صدقۃ الفطر نہ ادا کیا جائے، مقبول نہیں ہوتے''۔

(۲) ''عن ابن عباس قال: فرض رسول الله ﷺ زكوة الفطر، طهرة للصائم من اللغو والرفث'' الحديث (ابوداود، ابن ماجہ)(۱)

''رسول اللہ ﷺ نے صدقۃ الفطر فرض کیا ہے، روزہ دار کے روزے کو لغو اور فحش گوئی سے پاک اور صاف کرنے کے لئے''۔

صدقہ فطر کس پر فرض ہے؟

صدقہ فطر کی فرضیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے پاس زکوۃ کا نصاب ہو، بلکہ جس طرح ایک دولت مند پر فرض ہے، اسی طرح اس غریب پر بھی فرض ہے، جس کے پاس عید کے دن اپنے اور اپنے اہل وعیال کی خوراک سے زائد اس قدر موجود ہو کہ ہر ایک کی طرف سے ایک صاع غلہ دے سکے، بلکہ غرباء کو دوسروں کے دیئے ہوئے غلہ سے صدقہ فطر ادا کرنا چاہئے۔

(۱) آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ''أما غنيكم فيزكيه الله، وأما فقيركم فيرد الله أكثر مما أعطى'' (احمد، ابوداود)

'صدقہ فطر کے ذریعہ اللہ غنی کو پاک صاف کرتا ہے اور غریب کو، اس کے ساتھ جتنا اس نے دیا اس سے زیادہ واپس لوٹاتا ہے۔'' معلوم ہوا صدقہ فطر امیر، غریب، مستطیع، غیر مستطیع سب پر فرض ہے۔

(۲) ونیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''فرض رسول الله ﷺ زكوة الفطر من رمضان، صاعا من تمر صاعا من شعير، على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين'' (صحیحین)(۳).

---

(۱) ابوداود كتاب الزكاة باب زكاة الفطر (۱۶۰۹) ۲/۲۶۲، ابن ماجة كتاب الزكاة باب صدقة الفطر(۱۸۲۷) ۱/۵۸۵ (۲) مسند احمد ۵/۴۲۹، ابوداود كتاب الزكاة باب من روى نصف صاع من قمح (۱۶۱۹) ۲/۲۷۰ (۳) بخارى كتاب الزكاة باب فرض صدقة الفطر ۲/۱۳۸، مسلم كتاب الزكاة باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير (۹۸۴) ۲/۸۷۷.

''آں حضرت ﷺ نے صدقہ فطر ایک صاع کھجور، یا ایک صاع جو، غلام، آزاد، مرد، عورت، نابالغ، بالغ مسلمان پر فرض کر دیا ہے مگر بیوی، بچوں، غلاموں کا صدقہ فطر مالک اور صاحب خانہ کو دینا ہوگا''۔

(۳) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''أمر رسول الله ﷺ بصدقة الفطر، عن الصغير والكبير والحر، والعبد، ممن تعولون'' (دار قطني ۲/ ۱۴۰).

یعنی: ''بالغ، نابالغ، آزاد، غلام کے نفقہ اور خرچ کا جو ذمہ دار ہو، اس کو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم فرمایا''

اگر بیوی، بچے مکان پر نہ ہوں بلکہ سفر میں ہوں تو ان کا صدقہ فطر بھی ادا کرنا ہوگا۔ ہاں اگر کسی نابالغ لڑکی سے نکاح کیا ہے اور عدم بلوغ کے باعث، رخصتی نہ ہونے کی وجہ سے وہ اپنے والدین کے یہاں ہے، تو اس کا صدقہ فطر اس کے باپ کو ادا کرنا ہوگا، اور وہ عورت جو اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نافرمانی کر کے ماں باپ کے یہاں چلی گئی ہو، تو اس کا صدقہ فطر اس کے شوہر پر فرض نہیں ہے۔

صدقہ فطر انہی لوگوں پر فرض نہیں ہے جن پر روزے فرض ہیں، بلکہ ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ بالغ ہو یا نابالغ، مرد ہو یا عورت، جیسا کہ صحیحین کی احادیث سے معلوم ہو چکا۔ آپ ﷺ نے صدقہ فطر کو 'طعمة للمساكين' (مساکین کی خوراک) فرمایا، پس صدقہ فطر جس طرح روزہ دار کی فحش کلامی اور بیہودہ گوئی کو دور کرنے کی حیثیت سے فرض کیا گیا، اسی طرح مساکین کی خوراک ہونے کی حیثیت سے بھی فرض کیا گیا ہے، پس جو شخص عید کی صبح کو مسلمان ہو جائے یا جو بچہ عید کی صبح کو پیدا ہو جائے اس پر صدقہ فطر فرض ہے۔

صدقہ فطر کب ادا کرنا چاہیے؟

صدقہ فطر عید کی صبح کو عید کی نماز سے پہلے ادا کرنا چاہئے، اگر عید کی نماز کے بعد ادا کیا گیا تو صدقہ فطر نہیں ادا ہوگا اور صدقہ فطر کا ثواب نہیں ملے گا، بلکہ مطلق صدقہ اور خیرات کے حکم میں ہو جائے گا۔

(۱) ''فمن أدا ها قبل الصلوة، فهي زكوة مقبولة، ومن أداها بعد الصلوة فهي صدقة من الصدقات''.

(ابوداود، ابن ماجہ)(۱)

''جس نے صدقہ فطر قبل نماز عید ادا کیا تو وہ صدقہ فطر مقبول ہوگا اور جس نے بعد نماز ادا کیا تو وہ مطلق خیرات کے حکم میں ہو جائے گا''

(۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما صحابی فرماتے ہیں: ''أمر رسول الله ﷺ بزكوة الفطر، قبل خروج الناس الى الصلوة'' (بخاری)(۲)'' آں حضور ﷺ نے صدقہ فطر عید گاہ میں جانے سے پہلے ادا کرنے کا حکم دیا۔''

اگر کسی مقام میں بیت المال اور سرداری کا نظام موجود ہو، اور یہ سردار، زکوۃ وصدقہ خور سرداروں اور پیروں کی طرح نہ ہو، بلکہ وہاں

---

(۱) ابوداود كتاب الزكاة باب زكاة الفطر(۱۶۰۹) ۲/ ۲۶۲، ابن ماجة كتاب الزكاة باب صدقة الفطر(۱۸۲۷) ۱/ ۵۸۵،(۲) كتاب الزكاة باب الصدقة قبل العيد ۲/ ۲۳۸.

پر بیت المال اور سرداری کا نظام معاشرہ کی اصلاح کے ساتھ زکوۃ، عشر، صدقۃ الفطر وغیرہ کو ان کے مصارف مقررہ میں دیانت داری کے ساتھ تقسیم کرنے کے لئے ہو، تو عید سے دو ایک دن پہلے اپنے اپنے صدقۃ الفطر کو بیت المال میں بھیج دینا کہ وہاں جمع ہو کر مستحقین کو تقسیم کیا جائے شرعاً جائز ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے متعلق بخاری (۱) میں ہے: "کان یعطیھا للذین یقبلونھا، وکانوا یعطون قبل الفطر بیوم أو یومین"، قال البخاری: "کانوا یعطون لیجمع لا للفقراء". (۲) موطا (ص:۱۹۲) میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق ہے: "کان یبعث زکوۃ الفطر إلی الذی یجمع عندہ قبل الفطر بیومین أو ثلثۃ."

قال شیخنا فی شرح الترمذی: "أثر ابن عمر، إنما یدل علی جواز اعطاء صدقۃ الفطر قبل الفطر بیوم أو یومین لیجمع لا للفقراء، کما قال، وأما إعطاؤھا قبل الفطر بیوم أو یومین للفقراء فلم یقم علیہ دلیل" انتھیٰ. جمع شدہ صدقہ فطر عید کے دن مساکین وفقراء کو تقسیم کردے تاکہ وہ اس دن سوال سے بے نیاز ہو جائیں اور شرعی مصلحت پوری ہو جائے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: "کان یأمرنا أن نخرجھا، قبل أن نصلی، فإذا انصرف قسمہ بینھم" (سعید بن منصور)(۳)

صدقہ فطر کس قدر اور کن چیزوں سے دینا چاہئے؟

صدقہ فطر اس غلہ سے دینا چاہئے جو عام طور پر وہاں کے لوگوں کی خوراک ہو، اگر عام طور پر چاول کھایا جاتا ہے تو چاول دینا چاہئے وقس علی ھذا۔ اور بغیر فرق و امتیاز کے ہر جنس سے ایک صاع حجازی دینا چاہئے وھو الأحوط عند شیخنا کما صرح بہ فی شرح الترمذی، لیکن وہ جنس گھٹیا نہیں ہونی چاہئے، صاع حجازی یعنی: صاع نبوی کی تول انگریزی سیر سے مختلف غلوں کی مختلف ہوتی ہے، اس لئے تعیین نہیں کی جاسکتی پس جن لوگوں نے مطلقاً تین سیر، یا چار سیر، یا پونے تین سیر، یا سوا دو سیر لکھا ہے، صحیح نہیں ہے۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ کھجور، جو، پنیر، منقی سے ایک صاع فی کس صدقہ فطر ادا کیا جائے۔ لیکن گیہوں میں اختلاف ہے کہ ایک صاع دینا چاہئے یا نصف صاع؟، گیہوں سے صدقہ فطر دینے کے بارے میں کوئی صحیح مرفوع حدیث ثابت نہیں ہے، کما صرح بہ الحافظ والشوکانی والزیلعی وغیرھم۔ ہاں اکثر صحابہ گیہوں سے نصف صاع دیئے جانے کے قائل تھے، اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ تمام اجناس سے ایک صاع دینے کے قائل تھے، اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عہد نبوی میں مدینہ میں گیہوں تقریباً تھی ہی نہیں، اور جب فتوحات اسلامی کا سلسلہ وسیع ہوا اور گیہوں مختلف مقامات سے آنے لگی یا صحابہ کا ایسے مقامات میں گزر ہوا جہاں گیہوں ہوتی تھی، لیکن اور اجناس کے مقابلہ گراں تھی تو صحابہ نے گیہوں کو گراں سمجھ کر قیمت کا خیال کر کے نصف

(۱) کتاب الزکاۃ باب صدقۃ الفطر علی الحر والمملوک ۲/۱۳۹ (۲) فتح الباری ۳/۳۷۷ (۳) فتح الباری ۳/۳۷۵ بحوالہ سنن سعید بن منصور

صاع کافی سمجھا، اس سے معلوم ہوا کہ جو صحابہ گیہوں سے نصف صاع کے قائل تھے انہوں نے قیمت کا لحاظ کیا اور حضرت ابن عمر اور ابو سعید خدری نے قیمت کا لحاظ نہیں کیا، بلکہ صاع کی مقدار کا لحاظ کر کے بلافرق وامتیاز ہر جنس سے ایک صاع ضروری سمجھا۔ وبـــه قـــال مـالک والشـافـعی واحمد و اسحاق، وهو الأحوط عند شيخنا۔ ہندوستان میں گیہوں کھجور سے سستی ہے۔ پس ہر شخص کو گیہوں سے بھی ایک صاع دینا چاہئے ہاں اگر کسی کو ایک صاع دینے پر قدرت نہیں ہے تو نصف صاع دے دے۔

صدقہ فطر میں کیا قیمت یعنی: نقد پیسہ دینا جائز ہے؟

آں حضرت ﷺ اور صحابہ کرام سے صدقۃ الفطر میں قیمت دینا ثابت نہیں۔ اس لئے بغیر عذر کے قیمت نہیں دینی چاہئے، بلکہ عام طور پر کھائے جانے والے غلہ ہی سے صدقۂ فطر ادا کرنا چاہئے، البتہ اگر حسب ضرورت غلہ نہ مل سکے، تو بازار کے عام نرخ کے مطابق فطرہ میں قیمت نکالی جاسکتی ہے، صاحب حدائق الازہار کے قول: "وإنما تجزئ القيمة للعذر" کی شرح میں علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

"أقول: هذا صحيح، لأن ظاهر الأحاديث الواردة، لتعيين قدر الفطرة من الأطعمة، أن إخراج ذلک، مما سماه النبي ﷺ متعين، وإذا عرض مانع من إخراج العين، كانت القيمة مجزئة، لأنه ذلک هو الذى يمكن من عليه الفطرة؟ ولا يجب عليه مالا يدخل تحت إمكانه" (السيل الجرار ۲/۸۶ طبع القاهرة).

عید الفطر:

عید الفطر کی رات شرف اور بزرگی کی رات ہے، اس بارے میں کئی صحابہ سے روایتیں آئیں ہیں جن کو حافظ عبد العظیم منذری نے اپنی ترغیب میں ذکر کیا ہے، عید الفطر کے دن روزہ رکھنا حرام ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر مانی وہ منعقد نہیں ہوگی۔

(۱) "عن ابى سعيد الخدرى: نهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم الفطر والنحر" (صحيحين)(۱).

(۲) عن عائشة مرفوعاً: "من نذره أن يعصيه فلا يعصيه" (بخارى) (۲).

(۳) عن عمران بن حصين مرفوعاً: "لا وفاء لنذر، فى معصية" (مسلم)(۳).

زوال شمس کے بعد عید کا چاند دیکھنے کی شہادت:

اگر مطلع ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند نہیں دیکھا گیا اور نہ کسی جگہ سے وقت پر شہادت پہنچی اور دن میں روزہ رکھ لیا، تو زوال سے

---

(۱) بخاری كتاب الصوم باب صوم يوم الفطر ۲/۲۴۹، مسلم كتاب الصيام باب النهى عن الصوم يوم الفطر ويوم الاضحى (۷۲۷) ۸۰۰/۲ (۲) كتاب الأيمان والنذور باب النذر فى ما لا يملك وفى معصية ۲۳۴/۷ (۳) كتاب النذر باب لا وفاء لنذر فى معصية الله ولا فى ما لا يملك العبد (۱۶۴۱) ۱۲۶۲/۲.

پہلے اگر معتبر شہادت مل جائے تو روزہ افطار کردینا چاہئے اور اسی دن عید کی نماز پڑھ لینی چاہئے اور اگر آفتاب ڈھلنے کے بعد چاند دیکھنے کی شہادت پہنچے تو روزہ اسی وقت افطار کردیا جائے لیکن عید کی نماز اس دن نہ پڑھی جائے ، ابو عمیر انصاری اپنے کئی صحابی چچاؤں سے روایت کرتے ہیں:

"أهل علينا هلال شوال، فأصبحنا صياماً، فجاء ركب من آخر النهار، فشهدوا عند رسول الله أنهم رأو الهلال بالأمس، فأمر الناس أن يفطروا من يومهم وأن يخرجوا لعيدهم من الغد" (ابو داود نسائی وغیرہ)(۱).

"ابر کی وجہ سے شوال کا چاند نظر نہیں آیا اس لئے ہم نے روزہ کی حالت میں صبح کی۔ آخر دن میں چند سوار آئے اور آں حضور ﷺ کے سامنے شہادت دی کہ ہم نے چاند شام کو دیکھ لیا تھا۔ آپ ﷺ نے لوگوں کو افطار کا حکم دے دیا اور فرمایا کہ: کل عید کی نماز کے لئے عیدگاہ میں چلنا ہوگا"۔

عید الفطر کے دن یہ امور مسنون ہیں:

(۱) غسل کرنا: "حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما عیدگاہ میں جانے سے پہلے غسل کرلیا کرتے تھے" (موطا مالک ص:۱۲۲).

ابن ماجہ (۲) عبداللہ بن احمد، بزار نے ابو رافع ، ابن عباس وغیرہ سے آں حضرت ﷺ کے عید کے دن غسل کرنے کی حدیثیں روایت کی ہیں۔ لكنها كلها ضعيفة كما صرح به الحافظ في الدراية.(ص: ۵۱/۵).

(۲) عمدہ سے عمدہ کپڑے پہننا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما عیدین میں بہترین کپڑے پہنتے تھے۔ (فتح الباری ۲/۴۳۹، بحوالہ بیہقی وابن ابی الدنیا).

(۳) بہترین خوشبو استعمال کرنا۔ قال الأمير اليماني في سبل السلام (۲/۹۲): "يندب لبس أحسن الثياب، والتطيب بأجود الأطياب في يوم العيد، لما أخرجه الحاكم من حديث الحسن السبط، قال: أمرنا رسول الله ﷺ في العيدين، أن نلبس أجود ما نجد، وأن نتطيب بأجود ما نجد".

(۴) بلند آواز سے عیدگاہ جاتے ہوئے تکبیر پکارنا۔ "عن ابن عمر، أنه كان إذا غدى يوم الفطر ويوم الأضحى، يجهر بالتكبير، حتى يأتي المصلى، ثم يكبر حتى يأتي الأمام" (دارقطنی ۲/۴۵ بیہقی ۳/۲۷۹)۔ "حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی عیدگاہ جاتے ہوئے تکبیر پکارتے تھے" (دارقطنی)۔

ایک حدیث میں ہے: "عیدین کو تکبیر کے ذریعہ زینت دو"۔ (طبرانی باسناد ضعیف)،"ولتكبروا الله على ما

---

(۱) ابو داود كتاب الصلاة باب إذا لم يخرج الامام للعيد من يومه يخرج من الغد (۱۱۵۷) ۱/۶۸۴، نسائی كتاب صلاة العيدين باب الخروج للعيدين من الغد ۳/۱۸۰ (۲) كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها باب ماجاء في الاغتسال في العيدين (۱۳۱۵) ۱/۴۱۷۔

هداكم"(البقرة:١٨٥)، "تاکہ اللہ کی بڑائی بیان کرو"، اس کی ہدایت پر اس آیت سے علماء نے تکبیر مذکور پر استدلال کیا ہے، تکبیر کے الفاظ یہ ہیں: "الله أكبر، الله أكبر، لاإله إلا الله، والله أكبر، الله أكبر، ولله الحمد".

(۵) عیدگاہ کے لیے پیدل جانا۔

"عن علي، قال: من السنة أن تخرج إلى العيد ما شيا، وأن تأكل شيئاً قبل أن تخرج" أخرجهِ الترمذی (١)و في الباب أحاديث أخرى ضعيفة، لكنها يعتضد بعضها ببعض.

(۶) ایک راستہ سے جانا اور دوسرے راستہ سے واپس آنا۔

"كان رسول الله ﷺ إذا خرج يوم العيد في طريق رجع في غيره" (ترمذی، أحمد، ابن حبان، وغيرهم)(٢) وفي الباب أحاديث أخرى ذكرها الشوكاني في النيل. (٣/٣٥٧).

راستہ بدلنے کی بیس سے زیادہ حکمتیں بیان کی گئی ہیں، ظاہری حکمت اسلام کی قوت اور شوکت کا اظہار ہے۔

(۷) طاق کھجوریں یا چھوہارے کھا کر عیدگاہ جانا۔ اگر یہ نہ ہو تو کوئی میٹھی چیز کھالے، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"كان رسول الله ﷺ لا يغدوا يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا" (بخاری)(۳)

یعنی: "آنحضرت ﷺ عیدالفطر کی صبح کو بغیر طاق کھجوریں کھائے ہوئے عیدگاہ تشریف نہیں لے جاتے تھے۔"

عورتوں کا عیدین کی نماز کے لئے عیدگاہ جانا:

عورتوں کا عیدگاہ میں عید کی نماز کے لئے جانا سنت ہے۔ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، جوان ہوں یا ادھیڑ یا بوڑھی۔

"عن أم عطية أن رسول الله ﷺ كان يخرج الأبكار، والعواتق، وذوات الخدور، والحيض في العيدين، فأما الحيض فيعتزلن المصلى، ويشهدن دعوة الملسمين، قالت إحداهن: يا رسول الله، إن لم يكن لها جلباب؟ قال: فلتعرها أختها من جلبابها" (صحیحین وغیرہ)(۴).

"آں حضرت ﷺ عیدین میں دوشیزہ، جوان، کنواری، حیض والی عورتوں کو عیدگاہ جانے کا حکم دیتے تھے۔ حیض والی عورتیں جائے نماز سے الگ رہتیں اور مسلمانوں کی دعا میں شریک رہتیں۔ ایک عورت نے عرض کیا: اگر کسی عورت کے پاس چادر نہ ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی مسلمان بہن اپنی چادر میں لے جائے۔"

---

(١) كتاب العيدين باب ما جاء في المشي يوم العيد (٥٣٠) ٣/٤١٠ (٢)ترمذی كتاب العيدين باب ما جاء في خروج النبي ﷺ الى العيدين في طريق ورجوعه من طريق آخر (٥٤١) ٣/٤٢٤، الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان، (٢٨٠٤) ٤/٢٠٧ (٣) كتاب العيدين، باب الأكل يوم الفطر قبل الخروج ٢/٣ (٤) بخاری كتاب العيدين، باب خروج النساء والحيض الى المصلى ٢/٨، مسلم كتاب صلاة العيدين، باب إباحة خروج النساء في العيدين الى المصلى (٨٩٠) ٢/٦٠٥، اللفظ للترمذی (٥٢٩) ٢/٤١٩.

جولوگ کراہت کے قائل ہیں یا جوان اور بوڑھی کے درمیان فرق کرتے ہیں، درحقیقت وہ صحیح صریح حدیث کو اپنی فاسد اور باطل رایوں سے رد کرتے ہیں۔

حافظ نے ''فتح الباری'' میں اور ابن حزم نے اپنی ''محلی'' میں بالتفصیل مخالفین کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ ہاں عورتوں کو عیدگاہ میں سخت پردہ کے ساتھ، بغیر کسی قسم کی خوشبو لگائے اور بغیر بجنے والے زیوروں اور زینت کے لباس کے جانا چاہیے تاکہ فتنہ کا باعث نہ بنیں۔

عید کی نماز ''صحرا'' یعنی: کھلے ہوئے میدان پڑھنی چاہیے:

عید کی نماز قصبہ یا شہر یا گاؤں سے باہر ''صحرا'' یعنی: کھلے ہوئے میدان میں ادا کرنی سنت ہے، اور بغیر عذر کے مسجد میں یا چہار دیواری گھیر کر مسجد کی صورت بنا کر احاطہ میں ادا کرنا خلاف سنت ہے۔

آں حضورﷺ کا مصلی (عیدگاہ) صحرا میں تھا جس کو ''جبانہ'' کہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے صرف ایک دفعہ بارش کے عذر کی وجہ سے مسجد نبوی میں عید کی نماز پڑھی تھی، اور مسجد نبوی کے اشرف مواضع اور افضل بقاع ہونے بلکہ اس کے بعض حصہ کے روضۃ من ریاض الجنۃ ہونے کے باوجود، بغیر عذر کبھی اس میں نماز عید نہیں ادا فرمائی۔

عید کی نماز:

عید کی نماز سنت موکدہ ہے آپﷺ نے کبھی اس نماز کو ترک نہیں فرمایا، جب آفتاب طلوع ہو کر روشنی پھیل جائے تو عید کی نماز کا اول وقت ہو گیا یعنی: اشراق کا وقت عید کی نماز کا اول وقت ہے، اور قبل زوال شمس تک اس کا وقت باقی رہتا ہے۔

نماز عید کے لئے اذان ہے نہ اقامت۔ ''عن جابر بن سمرة، قال: صليت مع رسول الله ﷺ العيدين غير مرة ولا مرتين، بغير أذان ولا إقامة'' (مسلم)(۱)، نماز سے پہلے یا بعد میں عیدگاہ میں سنت یا نفل پڑھنے کا ثبوت نہیں ہے۔ اسی طرح نماز سے پہلے خطبہ اور وعظ کا بھی ثبوت نہیں ہے اور نہ ہی عیدگاہ میں منبر لے جانے کا ثبوت ہے، نماز سے پہلے خطبہ اور وعظ کہنا اور عیدگاہ میں منبر لے جانا بدعت ہے۔ اور نماز عیدین سے پہلے اور بعد میں کوئی سنت نماز نہیں ہے، نہ عیدگاہ میں نہ گھر پر۔

عید کی نماز کا طریقہ:

دل میں نیت کر کے دونوں ہاتھوں کو کانوں تک اٹھا کر تکبیر تحریمہ (اللہ اکبر) کہے، پھر ہاتھوں کو سینے پر باندھ لے، پھر سات مرتبہ اللہ اکبر کہے، پھر ''سبحانک اللھم.... یا ''اللھم باعد بینی'' پوری پڑھے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور امام اس کے بعد سورہ اعلیٰ یا سورہ قاف پڑھے، پھر اللہ اکبر پکار کر رکوع میں جائے اور حسب دستور رکوع اور سجدوں سے فارغ ہو کر تکبیر پکارتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جائے، پھر پانچ مرتبہ اللہ اکبر کہے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور امام اس کے بعد سورہ غاشیہ یا سورہ قمر پڑھے۔ پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں جائے اور حسب

(۱) كتاب صلاة العيدين (٨٠٧) ٢/ ٦٠٤.

دستور رکوع، سجدہ اور قعدہ کر کے سلام پھیر دے۔

معلوم ہوا کہ عید کی نماز دو رکعت ہے اور اس کی پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ قرأت فاتحہ سے پہلے سات تکبریں کہی جائیں گی اور دوسری رکعت میں تکبیر قیام کے علاوہ قرأت سے پہلے پانچ تکبیریں کہی جائیں گی، هذا هو الحق، كما بينه شيخنا في شرح الترمذي، وفي رسالته القول السديد.

اور تکبیر زوائد کے ساتھ رفع الیدین کا ثبوت کسی مرفوع صحیح حدیث سے نہیں ہے۔ ہاں حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما تکبیر زوائد کے ساتھ رفع یدین کرتے تھے، پس اگر کوئی ان کی اتباع میں رفع الیدین کرے تو کر سکتا ہے۔

عید کا خطبہ:

عید کی نماز کے بعد خطبہ اور وعظ کہنا سنت ہے۔ امام کو چاہئے کہ مردوں کو خطبہ سنانے کے بعد عورتوں کے مجمع کے پاس پردہ سے باہر کھڑا ہو کر ان کو بھی وعظ و نصیحت کرے اور صدقہ و خیرات پر برانگیختہ کرے۔ اگر اسے یہ محسوس ہو کہ اس کی آواز عورتوں تک نہیں پہونچی ہے۔

بعض ائمہ کے نزدیک عید کا خطبہ سننا ضروری ہے، سنت کے مطابق خطبہ سن کر واپس ہونا چاہئے، امام کو چاہئے کہ سامعین کی زبان میں صدقہ و خیرات، اتفاق و اتحاد و اخلاص وغیرہ پر برانگیختہ کرنے کے علاوہ اہم اور ضروری وقتی مسائل اور ضروریات پر خطبہ سنائے۔

عیدین کے لئے جمعہ کی طرح دو خطبہ دینا کسی معتبر مرفوع حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ دو خطبوں کے ثبوت میں تین روایتیں ذکر کی جاتی ہیں: ایک حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی جو ابن ماجہ میں مروی ہے، دوسری: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی جو مسند بزار میں مروی ہے، تیسری: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جسے امام نووی نے اس طرح ذکر کیا ہے: ''وروي عن ابن مسعود، أنه قال: من السنة أن يخطب في العيدين خطبتين، فيفصل بينهما بجلوس''، لیکن یہ تینوں روایتیں غیر ثابت ہیں، اس لئے امام نووی لکھتے ہیں: ''لم يثبت في تكرير الخطبة شئي ولكن المعتمد فيه القياس على الجمعة'' انتهى. (تفصیل مرعاۃ ۲/۳۳۳ میں ملاحظہ کی جائے) مذکورہ بالا روایتوں اور جمعہ پر قیاس کی بنا پر دو خطبہ دیا جائے تو جائز ہے۔

شش عیدی روزے:

رمضان کے روزے پورے کرنے کے بعد عید کے متصل ہی یا دو چار روز کے بعد شوال ہی کے مہینے میں پے در پے یا ناغہ کر کے چھ روزے رکھنے سے سال بھر کے روزوں کا ثواب ملتا ہے۔

"عن أبي أيوب، عن رسول الله ﷺ قال: من صام رمضان، ثم اتبعه ستًا من شوال، فذلك صيام الدهر" (مسلم و غيره)(١)

سال بھر کے روزوں کا ثواب ملنے کی وجہ ہے کہ قانون الہٰی: "من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها" کے مطابق ایک نیکی کا ثواب دس نیکی کے برابر ملتا ہے، تو رمضان کے تیس روزوں کا ثواب تین سو دن کا ثواب ہوگا، گویا تیس روزے قائم مقام دس مہینے کے روزوں کے ہوئے اور تیس روزے رکھنے سے دس مہینے کے روزوں کا ثواب ملا، اب اسی قانون الہٰی کے مطابق شش عیدی روزے ساٹھ روزوں کے قائم مقام ہوئے اور چھ روزوں سے دو مہینے کے روزوں کا ثواب ملا، معلوم ہوا کہ رمضان اور شش عیدی روزوں سے سال بھر کے روزوں کا ثواب مل جاتا ہے۔

پس مسلمانو! اس اجر عظیم کو حاصل کرنے کے لئے رمضان کے بعد یہ چھ روزے رکھنے کی پوری کوشش اور سعی کرو۔ اگرچہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک شش عیدی روزے مکروہ ہیں۔ مگر عام متاخرین حنفیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہیں۔ اور ان روزوں کے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (عالمگیری)۔

☆☆☆

١ ـ كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة ايام من شوال اتباعا لرمضان (١١٦٤) ٢/ ٨٢٢، والترمذى كتاب الصوم، باب ماجاء فى صيام ستة ايام من شوال (٧٠٩) ٣/ ١٣٢ واللفظ له.

☆ (۱) ایام تشریق میں روزہ رکھنا منع ہے۔ ایام بیض اور محرم کی نو اور دس تاریخوں کے درمیان کوئی تخالف نہیں ہے دونوں کبھی جمع نہیں ہوسکتی۔ اس لئے محرم کی ۔۹۔۱۰ کو اور اس کے ایام بیض، سب میں روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ ہفتہ کے دوشنبہ یا چہار شنبہ، پنجشنبہ کو محرم کی نو۔ دس پڑ جائے تو روزہ رکھنے سے دونوں پر عمل ہو جائے گا۔ ایام شعبان اور ایام بیض میں بھی کوئی منافات نہیں ہے۔ ایام بیض میں روزہ رکھنے کی جس کو عادت ہو وہ ۱۳۔۱۴۔۱۵ شعبان کو حسب عادت روزہ رکھے۔

(۲) شش عیدی روزے آدمی شوال کے جس دہے میں چاہے رکھ سکتا ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ عید کا دن گذار کر دوسرے شوال سے رکھنا شروع کر دیا جائے پھر ایام بیض کے روزے ایام میں حسب عادت و معمول رکھے جائیں۔

(۳) عوام کا یہ خیال غلط ہے شش عیدی روزے شوال کے ہر حصے میں رکھے جا سکتے ہیں پہلی شوال یعنی: عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے، اس کے بعد جب چاہے مسلسل یا غیر مسلسل جس طرح چاہے رکھ سکتا ہے۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی ۲۹/۳/۱۹۶۷ء
(الفلاح بھکیم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴ ش:۱۱/۱۲/۱/۱۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)۔

☆ نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے کی ممانعت والی حدیث جو مسند احمد، ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی اور بیہقی (۱) میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ اس شخص کے حق میں ہے، جو شعبان کے نصف اول میں روزہ نہ رکھے اور نصف شعبان کے بعد رکھنا چاہے، بخلاف اس شخص کے جو نصف اول میں بھی روزہ رکھ رہا ہو تو اس کو اجازت ہے کہ نصف آخر میں بھی روزہ رکھے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس ماہ میں کثرت سے روزہ رکھتے تھے، یعنی: نصف اول اور نصف آخر دونوں میں روزہ رکھا کرتے تھے۔ یا یہ کہ ممانعت والی حدیث اس شخص کے حق میں ہے جو بلا کسی سبب کے نصف رمضان کے بعد روزہ رکھنا چاہے۔ پس اگر کسی شخص کی ہر مہینہ کے نصف آخر میں روزہ رکھنے کی عادت ہو، تو وہ اپنی اس عادت کے مطابق شعبان کے نصف آخر میں بھی روزہ رکھ سکتا ہے، اور ایسا شخص ممانعت والی حدیث سے مستثنیٰ ہے، واللہ اعلم۔

محدث۔ بنارس (شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر)

☆ مقام رویت ہلال کے مشرق میں جو لوگ کم وبیش پانچ سو میل کی مسافت پر رہتے ہوں، ان کے حق میں اس مغربی مقام کی رویت شرعاً معتبر ہوگی بشرطیکہ رویت کی اطلاع شرعی قاعدہ کے مطابق ان لوگوں تک پہنچے۔ اور مقام رویت کے مغرب میں جو لوگ واقع ہوں ان کے حق میں مشرقی مقام کی رؤیت بلا لحاظ کسی مسافت کے معتبر ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے اپنے یہاں سے مشرق میں واقع مقام کی

---

(۱) ابوداود کتاب الصوم باب فی کراهية ذلك (۲۲۳۷) ۲/۷۵۱ ترمذی کتاب الصوم باب کراهية الصوم فی النصف الثانی من شعبان لحال رمضان (۷۳۸) ۳/۱۱۵، ابن ماجة کتاب الصیام باب ماجاء فی النهی ان یتقدم رمضان بصوم (۱۹۵۰) ۱/۵۲۸، ٤ سنن الدارمی (۱۶۹۶) ۱/۵۲۳۷، السنن الكبرى ٤/۲۰۸۔ ۲۰۹.

رویت کے اعتبار کے لئے کسی مسافت کی قید نہیں ہے وہ ہر حالت میں مغرب والوں کے لئے معتبر ہوگی۔ چاہے وہ کتنی ہی دوری پر کیوں نہ ہو، بشرطیکہ یہ اطلاع غیر بلدۂ رویت تک شرعی قاعدہ کے مطابق پہنچے۔

ریڈیو کی خبر اسی وقت مانی جائے گی، جب کہ ہلال کمیٹی کا کوئی رکن خود ریڈیو سے اعلان کرے یا اس ہلال کمیٹی کا حوالہ دے کر اس کی اجازت سے سرکاری اناؤنسر ہلال کمیٹی کے فیصلہ رویت کا اعلان کرے۔

س: کیا فرماتے ہیں محققین شرع دریں مسئلہ کہ رویت ہلال بذریعہ ریڈیو معتبر ہوگی یا نہیں؟ بینوا بالدلائل العقلیة والنقلیة وتوجروا عند الله ذی الرحمة الواسعة.

ج: یہاں دو باتیں وضاحت طلب ہیں۔ ایک: یہ کہ اگر کسی مقام میں رویت ہلال کا بقاعدہ شرعیہ تحقق ہو جائے تو اس مقام رویت کے علاوہ کتنی دور تک کے مقام میں اس رویت کا اعتبار ہو سکتا ہے؟ دوسری: یہ کہ شرعاً جتنی دور تک بھی اعتبار ہو سکتا ہو اس میں ریڈیو کے ذریعہ اطلاع و اعلان اور خبر کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟

پہلی بات کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ مشرق والوں کی رویت شرعی مغربی مقام میں رہنے والوں کے حق میں بلا لحاظ مسافت معتبر ہوگی۔ یہ ناممکن ہے کہ کسی مشرقی مقام میں ہلال طلوع ہو جائے لیکن اس کے مغرب میں طلوع نہ ہو۔ علم ہیئت قدیم ہو یا جدید، اس کی رو سے ایسا ہونا ضروری ہے، پس بلا لحاظ وتقیید مسافت قریبہ یا بعیدہ، مشرق والوں کی رویت مغرب والوں کے حق میں معتبر ہوگی۔ اور کسی مغربی مقام میں رویت ہلال شرعیہ کا تحقق ہو جائے، تو مشرق کے انہیں مقامات تک وہاں کی رویت معتبر ہوگی کہ جس کے مطالع اور بلدۂ رویت کے مطلع کے درمیان اختلاف نہ ہو بلکہ دونوں کے مطالع متفق ومتحد ہوں۔ یہاں مطلع کے اختلاف واتحاد کا لحاظ ضروری ہے۔

"الذی دل علیه حدیث کریب عن ابن عباس عند مسلم، أنه لما یجب علی من لم یروہ الصوم برویة غیرهم، إذا تباعد محلهما، وهو الأصح من مذهبنا (أی الشافعیة).

"واختلفوا فی ضبط التباعد، والأصح ضبطه باختلاف المطالع، فإذا رئی ببلد، لزم کل بلد علم اتحاد مطلعها معها، الصوم برؤیتهم، بخلاف بلد علم اختلاف مطلعها لها، أو شک هل مطلعها متحد او مختلف؟

قال فی الأنوار: والمراد باختلاف المطالع، أن یتباعد البلدان، بحیث لو رئی فی أحدهما، لم یر فی الآخر غالباً، انتهی، قال السبکی والأسنوی: قد تختلف تکون رؤیته فی احدهما مستلزمة لرؤیته فی الآخر، من غیر عکس، إذا اللیل یدخل فی البلاد الشرقیة قبل دخوله فی الغربیة، وحینئذ عند اختلافهما، من رویته فی الشرقی رویته فی المغربی من غیر عکس، وأما عند اتحادهما، فیلزم من رؤیته فی أحدهما، رؤیته فی الآخر، قال

الأسنوي: وعلى هذا يحمل حديث كريب، فإن الشام غربي المدينة، فلا يلزم من رؤيته في الشام رؤيته فيها، أي المدينة، ومما يؤيد أن الأعتبار باتحاد المطالع، دون مسافة القصر، اتفاقهم على أن اختلافها معتبر في مواقيت الصلاة". (اتحاد اهل الاسلام بخصوصيات الصيام ص ۲/۱۷۷ لا بن حجر الهيثمي المكي)

میل اورکوس کے ذریعہ اتحاد واختلاف مطلع کی تحدید وتعیین دشوار ہے۔ویسے کہا جاتا ہے کہ تقریباً ۶۰۰ میل کی دوری پر مطلع مختلف ہوجاتا ہے،اوراس سے کم مسافت پر مطلع متحد ومتفق رہتا ہے واللہ اعلم۔

دوسری بات کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ ریڈیو کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر نہ تو مطلقا مقبول ومعتبر ہے نہ مطلقا مردود ہے۔ ریڈیو فی نفسہ بری چیز نہیں ہے اور نہ اس کا استعمال مطلقا ممنوع ہے، بلکہ اگر اس سے جائز فائدہ اٹھایا جائے اور اچھا کام لیا جائے تو وہ اچھی اور جائز چیز ہے اور غلط کام میں استعمال کیا جائے تو بری چیز ہے۔

اسلامی ملک، پابند شریعت حکومت اگر بقاعدہ شرعیہ رویت ہلال کی تحقیق کر کے ذمہ دارانہ طور پر،رؤیت کا ریڈیو کے ذریعہ اعلان کرے تو اس کی قلمرو اور حدود کے اندر، نیز بیرون ملک میں بھی بلدۂ رویت سے مغرب میں واقع تمام بلاد وامصار وتوابع میں مطلقا اس ریڈیو کی خبر معتبر ہوگی اور مشرقی مقامات میں اتحاد مطلع کی حدتک معتبر ہوگی۔

اورغیر مسلم حکومت کے ریڈیو کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر کا بتفصیل مذکور اس وقت اعتبار ہوگا جب کہ اس نے معتبر مشاہیر علماء کی رویت ہلال کمیٹی مقرر کی ہو۔اور یہ کمیٹی ہی باقاعدہ شرعیہ رویت کی تحقیق کر کے خود ریڈیو پر جا کر اعلان کرے۔**هذا ما عندي والله اعلم بالصواب.**

محدث ربنارس (شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر)

☆ رویت ہلال کے بارے میں ریڈیو کی خبر کی بابت علماء اہل حدیث کا کیا خیال ہے؟ اس سلسلہ میں مجھے زیادہ واقفیت نہیں ہے۔ مرحومین میں سے صرف مولانا شرف الدین دہلوی کی رائے معلوم ہوسکی ہے۔مولانا تحریر فرماتے ہیں:

''اگر ریڈیو کا حال معلوم ہے کہ ثقہ خبر دیتا ہے اور آواز بھی اس کی پہچانتے ہیں تو معتبر ہے ورنہ نہیں۔اور صرف متفق المطالع شہر اس پر عمل کریں گے۔مختلف المطالع اس پر عمل نہ کریں گے'' (فتاویٰ ثنائیہ ۱۔۴۱۹) ''برہان'' اور ''اسلام'' یہاں نہیں آتے۔''الاسلام'' کہیں سے حاصل کر کے محولہ مضمون پڑھنے کی کوشش کروں گا۔

حنفیہ کو تسلی وتشفی نہیں ہوگی جب تک فقہ وفتاویٰ حنفیہ میں ان کو کوئی مناسب اور لگتی ہوئی جزئی نہ مل جائے۔چاہے وہ کیسے ہی کسی متقدم فقیہ یا غیر فقیہ کا قول وفتویٰ اور روائے کیوں نہ ہو۔حنفیہ نے رویت ہلال کی خبر کو من کل وجوہ ''شہادت'' قرار دیا ہے اس لئے لامحالہ اس میں شہادت کے قیود وشرائط کا لحاظ واعتبار ضرری ہوگیا۔

رویت ہلال کی خبر کے بارے میں غلبۂ ظن صدق کافی ہے۔مگر یہ غلبۂ ظن مظان شرعیہ سے حاصل ہونا چاہئے۔اوران کے نزدیک خط،ٹیلیفون،تار،ریڈیو مظان شرعیہ سے نہیں ہیں،اس لئے ان کے ذریعہ حاصل شدہ غلبۂ ظن کافی نہیں ہوگا۔

موضع رویت کے علاوہ دوسرے مقامات میں اس رویت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب کہ شامی وغیرہ میں مذکورہ تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے مطابق رویت کی اطلاع وہاں پہونچے۔اور خط، تار، ٹیلیفون، ریڈیو سے پہونچنے والی خبران مذکورہ طریقوں کے مطابق نہیں پہونچتی اس لئے ان ذرائع کا عندالحنفیہ رویت ہلال کے بارے میں مطلقاً اعتبار نہیں ہوگا۔

اب میں صرف ریڈیو کی خبر کے بارے میں اپنا خیال اور اپنی رائے لکھ رہا ہوں اس لئے کہ آپ نے محض ریڈیو ہی کے بارے میں استفسار کیا ہے۔

رویت ہلال کی خبر دینے والا ریڈیو اگر اسلامی یا مسلم حکومت کا ہے جیسے: افغانستان، سعودیہ عربیہ، پاکستان، کویت، اردن، مصر، مراکش وغیرہ، اور وہاں کی حکومت علماء کے ذریعہ رویت کے شرعی طریق پر ثبوت کا اطمینان حاصل کر لینے کے بعد ہی اپنے قلم رو کے ریڈیو اسٹیشنوں کے ذریعہ رویت کا اعلان کراتی ہے، تو اگر وہ اختلاف واتحاد مطالع کا اعتبار نہیں کرتی جیسا کہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے تو اس مسلم حکومت کے پورے حدود سلطنت میں سب کو ریڈیو کی خبر پر اعتماد کر کے روزہ، عید، بقرعید کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ مسلم حکومت صوم وافطار واضحیہ میں اختلاف واتحاد مطالع کی قائل ہے تو ریڈیو کی خبر پر اعتماد اور اس کے مقتضیٰ پر عمل، سلطنت کے وہی لوگ کریں گے جن کے مطالع موضع رویت کے مطلع سے متفق ہوں، مختلف نہ ہوں۔مثلاً: مقام رویت سے مشرق میں چار سو میل کے اندر واقع مقامات کے لوگ۔

اور اگر خبر دینے والا ریڈیو اسٹیشن غیر مسلم حکومت کا ہے، جیسے: ہندوستان اور وہاں معروف علماء ومسلم اعیان کی کوئی سرکاری یا نیم سرکاری یا نجی رویت کمیٹی موجود ہے، اور اس کمیٹی کے ارکان کے ناموں کا اعلان پہلے سے اخبارات کے ذریعہ کر دیا گیا ہے۔تمام لوگ ان سے متعارف ہو چکے ہیں۔اور نجی کمیٹی کا رابطہ بھی حکومت کے عملہ ریڈیو سے قائم ہے، اور کمیٹی بقاعدہ شرعیہ رویت کا ثبوت بہم پہونچ جانے کے بعد رویت کا حکم لگاتی ہے، پھر اس کمیٹی کے معروف ومشہور دو تین ارکان (اعیان وعلماء) ریڈیو پر اپنے تعارف کے ساتھ یکے بعد دیگرے رویت کا اعلان کرتے ہیں، تو وہ جس مقام کی رویت ثابتہ کا اعلان کریں اس مقام سے مشرق میں واقع متفق المطالع مقامات کے لوگوں کو اس اعلان پر عمل کرنا چاہئے۔اور جن کے مطالع معلنہ موضع رویت سے مختلف ہوں، وہ اس پر عمل نہ کریں گے۔مثلاً: دہلی ریڈیو اسٹیشن سے اس کمیٹی کے اکابر کا اعلان یو پی کے مشرقی اضلاع کے حق میں معتبر اور واجب العمل والتسلیم نہ ہوگا۔

اور اگر مذکورہ قسم کی کوئی کمیٹی قائم نہیں ہے۔اور حکومت کا عملہ روزمرہ کی خبروں کی طرح رویت کی خبر کو بھی اپنے طور پر حاصل کر کے ریڈیو کے ذریعہ نشر کرتا ہے، تو اس کو تسلیم نہیں کیا جائے گا، یعنی: اس کے مطابق عمل کرنا درست نہیں ہوگا۔

مشرقی پاکستان کے ریڈیو اسٹیشن سے رویت ہلال کا اعلان پورے ہندوستان کے حق میں، اسی طرح مشرقی ہند کے کسی ریڈیو اسٹیشن سے رویت کا اعلان پورے مغربی ہند کے حق میں معتبر ہوگا، بشرطیکہ یہ اعلان اس طریقہ اور صورت میں ہو جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں

هذا ما عندي والله أعلم.

ہماری مذکورہ ومشروحہ صورت میں ریڈیو کے مظان شرعی سے ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہتا۔ اور اس سے غلبہ ظن ہی نہیں بلکہ یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور شامی کی لکھی ہوئی تینوں صورتوں پر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا اس کی پابندی ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔

رویت کمیٹی کے اجتماع میں جو کچھ زیر بحث آئے اور طے ہو۔ اس سے مجھے بھی ضرور مطلع کیجئے گا۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹/۱۱/۱۳۸۹ھ ۲۸/۱/۱۹۷۰ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص ۷۹، ۸۰، ۸۱)

اختلاف مطالع

احکام شرعیہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کرنے والے اپنے مدعا پر دو طریق سے استدلال پکڑتے ہیں: پہلا طریق: حدیث کریب ہے، لیکن اس حدیث کے اس مدعا پر دلالت کرنے میں خود ان لوگوں کو بھی کلام ہے جو اختلاف مطالع کا اعتبار کرتے ہیں، علامہ سندی حنفی سنن نسائی کے حاشیہ میں لکھتے ہیں جو اس کریب کی حدیث ''هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم'' (۱) پر ہے:

''قوله: هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: يحتمل أن المراد به أنه أمرنا أن لا نقبل شهادة الواحد في حق الإفطار، أو أمرنا أن نعتمد على رؤية أهل بلدنا ولا نعتمد على رؤية غيرهم، وإلى المعنى الثاني يميل ترجمة المصنف وغيره، ولكن المعنى الأول محتمل، فلا يستقيم الاستدلال أو الاحتمال ليفسد الاستدلال'' (۲)، یعنی: ''احتمال ہے کہ ''**هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم**'' سے مراد یہ ہو کہ آپ نے ہمارے لئے حکم کیا ہو کہ افطار کے حق میں ایک شخص کی گواہی ہم نہ قبول کریں (اور یہاں کریب ایک شخص کی گواہی ہے)، یا یہ مطلب ہے کہ حکم فرمایا کہ اپنے ہی شہر والوں کی رؤیت کا اعتبار کریں اور اپنے غیر کی روایت کا اعتبار نہ کریں، اور دوسرے مطلب کی طرف امام نسائی کا ترجمہ مائل ہے، لیکن پہلے مطلب کا احتمال بھی ہے اس وجہ سے استدلال درست نہیں ہوتا کیوں کہ احتمال سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے''۔

اسی تقریر کو کچھ تفصیل سے علامہ شوکانی نے نیل (۳/۵۰۶) میں، اور اجمال سے علامہ نووی نے شرح مسلم (۷/۲۰۴) میں اور علامہ منصور حنبلی نے کشاف القناع میں لکھی ہے، اور بات بھی یہی ہے کہ احتمال سے استدلال قائم نہیں رہتا۔

دوسرا طریق استدلال: یہ کہ اختلاف طلوع وغروب وزوال شمس پر رؤیت ہلال کو قیاس کرنا ہے اور کہنا ہے کہ ''**أتموا الصيام إلى الليل**'' (البقرۃ:۱۸۷) یا ''**اقم الصلوة لدلوك الشمس**'' (الاسراء:۷۸) میں، جیسا کہ حکم ہے ویسا ہی ''**صوموا لرؤيته وافطروا لرويته**'' (۳) میں ہی ہے، پس جب آفتاب کے طلوع وغروب وزوال کے اختلاف، لامحالہ ہر جگہ معتبر، رویت ہلال کے

(۱) صحيح مسلم مع النووي كتاب الصيام باب بيان ان لكل بلد رويتهم (۱۰۸۷) ۷/۲۰۴، سنن النسائی (۳/۳۵۰) كتاب الصيام باب اختلاف أهل الأفاق في الرؤية ۴/۴۳۶ (۲۱۱۰) (۲) التعليقات السلفية على سنن النسائي ۳/۱۷ (۳) بخاری مع الفتح كتاب الصوم باب قول النبي ﷺ اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فأفطروا (۱۹۰۸) ۴/۱۱۹، مسلم مع النووی كتاب الصيام باب وجوب صيام رمضان رؤية الهلال والفطر لرؤيته الهلال (۱۰۸۱) ۷/۲۰۰.

اختلاف مطالع میں بھی ضرور معتبر ہونا چاہیے۔

علامہ منصور بن ادریس الحنبلی نے کشاف القناع میں بعد نقل کرنے اس دلیل کے، اس کا جواب نقل کیا ہے، چنانچہ کشاف القناع (۲/۲۵۳،۲۵۴) میں ہے: "وأجاب القاضي عن قول المخالف: (الهلال يجري مجرى طلوع الشمس وغروبها، وقد ثبت أن لكل بلد حكم نفسه فكذا الهلال) بأن تقرر مراعاتها في كل يوم تلحق به المشقة، فيؤدي إلى قضاء العبادات، والهلال في السنة مرة فليس كبير مشقة، ودليل المسئلة من العموم يقتضي التسوية" (۱).

یعنی: "اور قاضی صاحب نے مخالف کے اس قول (کہ ہلال طلوع شمس اور اس کے غروب کی جگہ پر جاری ہوتا ہے، اور یہ ثابت ہے کہ طلوع وغروب شمس ہر جگہ اپنی اپنی معتبر ہے پس ایسے ہی ہلال بھی ہونا چاہیے) کا جواب یوں دیا ہے کہ ہر دن ایک جگہ کے طلوع وغروب کا دوسری جگہ بار بار اعتبار کرنے میں مشقت لاحق ہوگی، اس وجہ سے عبادات کی قضاء کرنا پڑے گی، اور چوں کہ ہلال سال میں ایک ہی بار ہوتا ہے، اس وجہ سے اس میں بڑی مشقت نہیں ہے، اور مسئلہ کی دلیل یہی عمومیت کی وجہ سے ہر جگہ برابری کی مقتضی ہے"۔

یہ جواب جیسا کہ ظاہر ہے کہ اس سے کچھ بھی تشفی حاصل نہیں ہوسکتی۔

بعض اہل علم رؤیت ہلال اور طلوع وغروب وزوال شمس میں ایک دقیق فرق بتاتے ہیں، وہ یہ ہے کہ ہر شخص کی لیل (رات)، اس کا زوال وشمس طلوع فجر اور غروب شمس اس کے ساتھ ہے۔ فرض کرو کہ عمرو بکر سے دس میل کے فاصلہ پر ہے، یا پانچ ہی میل کے فاصلے پر ہے یا دو ہی میل کے فاصلے پر ہے، وہ کسی حالت میں بھی بکر طلوع وغروب وزوال سے سوال نہ کرے گا، کیوں کہ اسے یقین ہے کہ جہاں مجھے غروب شمس پالیوے گا میں مغرب کی نماز پڑھوں گا۔ روزہ افطار کروں گا۔ ایسے ہی ایک شخص سحری کھا کر کلکتہ سے ڈاک پر روانہ ہو، اب جہاں اس کو غروب شمس پائے گا افطار کرے گا، اگر چہ اس کے صیام کے اوقات میں کئی گھنٹے کا اضافہ ہوجائے، یا طلوع فجر پائے گا تو فجر کی نماز پڑھے گا۔ وہ دیکھ لے گا کہ غروب شمس ہوگیا ہے یا طلوع فجر ہوگئی ہے، اسی کو فرمایا: إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم" (۱)، بخلاف رؤیت ہلال کے کہ ہر ایک کی رؤیت اس کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ قرب وجوار دس بیس میل کے لوگوں کے لئے ایک مقام کی رؤیت کافی ہوگی، اس میں کسی کا کلام نہیں۔ اس لئے اس میں بہت کھوج کی ضرورت پڑتی ہے، اور ایک مقام کی رؤیت بشرط نصاب شہادت دوسری جگہ معتبر ہوجاتی ہے۔ چنانچہ دیہات کے لوگوں کی شہادت کو لے کر اہل مدینہ کو صیام کا حکم دیدیا، غور کرو جو لوگ اختلاف مطالع کا اعتبار کرنا چاہتے ہیں یا اعتبار کرتے ہیں، خود وہ بھی دس بیس میل کے فاصلے کو کالعدم شمار کرتے ہیں اور ایک مقام کی رؤیت کو دوسری جگہ معتبر مانتے ہیں، اور دیکھو اس لئے اختلاف مطالع کے اعتبار کرنے والوں میں خود اختلاف پیدا ہوگیا کہ کس قدر فاصلہ اور بعد ایک جگہ کی رؤیت کو دوسری جگہ اعتبار کرنے میں مانع ہوگا، اور اس قسم کا اختلاف "وأتموا الصيام إلى الليل" (البقرة:۱۸۷) "أقم الصلوة لدلوك الشمس" (الإسراء:۷۸) میں کیوں نہیں واقع ہوا۔

---

(۱) بخاری کتاب الصیام باب متی یحل فطر الصائم؟ ۲/۲۳۲ مسلم کتاب الصیام باب بیان وقت انقضاء الصوم وخروج النہار (۱۱۰۰) ۲/۷۷۲.

قال في نيل الأوطار (۳/۶۰۵): "وفي ضبط البعد أوجه: أحدها: اختلاف المطالع، قطع به العراقيون والصيد لاني". یعنی: نیل الاوطار میں ہے کہ: ''بعد وفاصلہ کے ضبط میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ بعد مانع ہوگا جو اختلاف مطالع رکھتا ہے، اس کے قائل عراقی یعنی: حنفی لوگ ہیں اور صیدلانی اسی کے قائل ہیں''۔

(لیکن خود عراقیوں میں جھگڑا پڑ گیا کہ آخر مطالع کا اختلاف کتنی دوری میں ہوتا ہے۔ جامع الرموز میں ہے کہ: ''أقل ما يختلف به المطالع شهر'' یعنی: ''کم از کم ہے جتنے فاصلہ میں اختلاف مطالع معتبر ہوگا ایک ماہ کی مسافت ہے'')

"وثانيها مسافة القصر، قطع به البغوی، وصححه الرافعي والنووی، وثالثها: واختلاف الاقليم، حكاه في الفتح، رابعهما: أنه يلزم أهل كل بلدلايتصور خفاءه منهم بلا عارض دون غيرهم حكاه السرخسی، خامسها: مثل قول ابن ما جشون المقدم (أعنی إذاثبت ذلک عند الإمام الاعظم، فيلزم الناس كلهم، لأن البلاد في حقه كا لبلد الواحد، حكمه تأخذ في الجميع)، سادسها: أنه يلزم إذا اختلف لجهتان أرتفاعا و انحدارا، كأن يكون أحدها سهلا وآخر جليلا، أوكان كل بلد في أقليم، حكاه المهدی في البحر عن الامام يحيي". (نيل الاوطار ۳/۶۰۵) "دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ بعد مانع ہوگا جس میں صلاۃ قصر کی مسافت ہو، اسے بغوی نے یقینی کہا ہے، اسی کو رافعی اور نووی نے صحیح کہا ہے۔ تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ بعد لیا جائے گا جس کا میں اقلیم بدل جائے۔ چوتھا قول: یہ ہے کہ ایک بلد کی رویت اتنی دور کے فاصلے تک معتبر ہوگی کہ ہلال بغیر بدلی یا غبار کے اتنی دور میں چھپ نہیں سکتا۔ پانچواں قول: ابن ماجشون کے قول کے مطابق ہے کہ اگر رؤیت ہلال امام اعظم یعنی: شیخ الاسلام کے نزدیک ثابت ہو جائے، تو دنیا کے تمام لوگوں کو ماننا پڑے گا، کیوں کہ تمام بلاد اس کے نزدیک ایک نمبر کے حکم میں ہیں۔ اس لئے کہ اس کا حکم تمام جگہ نافذ ہے۔ چھٹا قول: ہے کہ اگر دونوں جہتیں بلندی و پستی میں مختلف ہیں، مثلا: ایک پہاڑ پر بسا ہوا ہے اور ایک نیچی زمین میں بسا ہوا ہے یا ہر بلد ایک ایک اقلیم میں واقع ہوا ہے۔ ایسی حالت میں ایک کی رؤیت ہلال دوسرے کے لئے لازم نہیں ہوگی"۔

غور کرو "أتموا الصيام الى الليل" میں کیوں نہیں یہ اختلاف واقع ہو؟۔ اس وجہ سے کہ بلاشبہ ہر رات اور اس کا غروب وطلوع وزوال اس کے ساتھ ساتھ بخلاف صوموا لرؤيته کے، کہ وہاں یہ بات نہیں ہے کہ ہر کسی کی رویت اس کے ساتھ ساتھ ہو۔

اقل اختلاف مطالع کو متاخرین حنفیوں نے تو ایک ماہ کے بعد مسافت کو ٹھہرایا ہے۔ لیکن یہ قول کہاں تک مدلل ہے؟ اس کا بھی پتہ نہیں۔ اور شارع نے کسی مسئلہ شرعیہ کو اہل بیت پر موقوف نہیں رکھا کہ وہ آ کر ہر جگہ کے اول اختلاف مطالع کی تجدید وتعیین کر کے بنا دیں۔ اس مسئلہ شرعیہ کا حل ہو اور اس پر حل کے لئے راہ ملے۔ لہٰذا اس بعد مسافت کی تعیین دلیل کے ساتھ جس سے ایک جگہ کی رویت

دوسری جگہ غیر معتبر شمار کی جائے ان لوگوں کے ذمہ ہے جو اختلاف مطالع کا اعتبار کرتے ہیں۔و مالهم فيه الا تخمين و قياس۔

البتہ ان لوگوں پر ایک خدشہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں إذا رآه أهل بلد لزم أهل البلاد و كلها کہ ایک بلاد کے لوگوں نے حلال دیکھ لیا تو دنیا کے تمام بلاد پر روزہ رکھنا لازم ہوگا، جیسا کہ کشاف القناع میں ہے۔وہ خدشہ یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہو ''فإن غم عليكم، فأكملوا العدة ثلاثين'' ۔کہ ''انتیس کا چاند ڈھک جائے تو تیس کی گنتی پوری کرو''، کیوں کہ اس بناء پر یہ حکم ہونا چاہیے کہ انتیس کو چاند نہ دیکھا جائے تو خبر منگالیا کرو۔کیوں کہ ایک جگہ کی رویت تمام دنیا کو ایام لازم کر دیتی ہے اور دنیا میں ہر جگہ غیم (بادل) کا ہونا صحیح نہیں، پس بجائے گنتی پوری کرنے کے خبر منگانے کی فکر کرنی چاہیے۔ممکن ہے کہ اس میں جرح سمجھ ایسا حکم نہیں دیا گیا۔ ہاں اگر کسی معتبر ذریعہ سے خبر مل جائے تو روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر ج:۴۸ش:۱،۱۰ نومبر ۱۹۱۶ء/۱۳ محرم ۱۳۳۵ھ)

(۱) رویت ہلال میں ایسے مسلمان مرد وعورت کی شہادت معتبر ہوگی جو فاسق نہ ہو جس کی ظاہری حالت خلاف شرع نہ ہو، بدلی ہو یا گرد وغبار تو رمضان کے لئے ایک، اور غیر رمضان کے لئے دو معتبر شخصوں کی شہادت ضروری ہے۔اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں جم غفیر کی شہادت ضروری ہے۔

(۲) مقام رویت کے سوا دوسرے مقامات میں اس رویت کے اعتبار کے لئے دو شرطوں کا تحقق ضروری ہے۔بغیر ان کے دوسری جگہوں میں اس رویت کا اعتبار نہیں ہوگا یعنی: اس پر عمل نہیں ہوگا۔کسی مغربی شہر اور مقام کی رویت مشرق والوں کے لئے اس وقت معتبر ہوگی جبکہ دونوں مقاموں کا مطلع متحد ہو۔کہتے ہیں کہ تقریبا پانچ سو میل کی مسافت تک مطلع مختلف نہیں ہوتا، پس اس سے دور کی مسافت پڑھنے والے مشرقی لوگوں کے حق میں مغرب کی رویت معتبر نہیں ہوگی اور مشرق کی رویت مغرب والوں کے حق میں بہر حال معتبر ہوگی چاہے وہ مقام رویت سے کتنی ہی دوری پر کیوں نہ ہوں فافهم.

(۲) رویت کی خبر دوسرے مقام میں اس وقت معتبر ہوگی جبکہ بقاعدہ شرعیہ پہونچی ہو، دو ایک تار یا ٹیلیفون کا آجانا یا ریڈیو کی موجودہ صورت اعلان رویت قاعدہ شرعیہ میں داخل نہیں ہے۔

(۳) ریڈیو کی خبر نہ تو مطلقا مقبول ہے نہ مطلقا مردود۔ہندوستان کے کسی بھی ریڈیو اسٹیشن کی خبر رویت کے حق میں معتبر نہیں ہوگی کیوں کہ ریڈیو کی خبر کے معتبر ہونے کے لئے جس چیز کا ہونا ضروری ہے وہ یہاں متحقق نہیں ہے اور پاکستان کے ریڈیو سے اعلان رویت کے اعتبار کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ہلال کمیٹی جس میں معتبر علماء اور سر برآوردہ مسلمان شامل ہوں۔ایسی کمیٹی کے اعلان پر مقامی لوگوں کو عمل کرنا ہوگا اور دور والوں کا حکم دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہو چکا ہے۔جو لوگ ریڈیو کی خبر پر اعتماد کر کے روزہ رکھتے ہیں،

یا شب قدر مناتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔

(۴) جنتری یا کلنڈر میں لکھی ہوئی رویت کی تاریخ پر اعتماد کر کے روزہ رکھنا یا عید و بقرعید منانا غلط کام ہے کلنڈر اور جنتری سے بسا اوقات اختلاف ہوجاتا ہے۔

(۵) جن لوگوں نے جمعہ سے روزہ رکھا ہے انہوں نے ٹھیک کیا ہے۔ ہمارے مبارکپور کے لوگوں نے جمعرات کو چاند دیکھا تھا اس لئے یہاں متفقہ طور پر پہلا روزہ جمعہ کو تھا۔ ضلع اعظم گڑھ اور بستی و گونڈہ وغیرہ اضلاع کے مطالع مختلف نہیں ہیں بلکہ متحد ہیں یا بہت معمولی فرق رکھتے ہیں۔

(۶) تراویح آٹھ رکعت اور وتر تین رکعت بسلام واحد یا بسلامین کل ۱۱رکعت پڑھی جاسکتی ہے اور دس رکعت کے بعد تین رکعت وتر کل ۱۳رکعت بھی پڑھی جاسکتی ہے لیکن زیادہ تر ۸تراویح اور ۳وتر بسلام واحد کل گیارہ پر عمل ہونا چاہیے۔

(۷) ایسی صورت میں پہلے وتر فائتہ پڑھے پھر وتر وقتیہ پڑھے واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹/۱۲/۱۹۶۸ء ۲۸/۹/۱۳۸۸ھ
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴،ش،۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء ۱۴۱۵ھ)

س: رمضان شریف کی رویت ہلال کی خبروں کو ۸ یا ۹ بجے اور بعض لوگوں کو دن کے دو بجے پہنچی، تو اسی وقت سب لوگوں نے روزہ کی نیت کر لی۔ کچھ لوگوں نے قبل خبر ملنے کے کھالیا تھا۔ اور بعض نے کچھ نہیں کھایا تھا تو کھانے والوں کو روزہ کی قضا لازم ہوگی یا نہیں، اور کیا فرضی روزہ کی نیت بعد فجر کے کرنے سے روزہ ہوتا ہے یا نہیں؟

محمد عبدالستار۔ راجشاہی (بنگال)

ج: بے شک جن لوگوں نے رویت ہلال کی شہادت ملنے سے پہلے کھالیا ہے ان کے ذمہ اس دن کے روزہ کی قضا لازم ہے۔ **قال فی المقنع فی فقه الامام احمد ۱/۳۶۰: "وإذا قامت البينة برؤية الهلال فی اثناء النهار، لزمهم الأمساك والقضاء"، قال فی الشرح الكبير: "وهذا قول عامة أهل العلم"**. فرض روزہ کے لئے جس شخص کو رات میں نیت کرنے پر قدرت ہو اس کو رات میں نیت کرنی ضروری ہے اگر بغیر نیت کے صبح کر لیا تو روزہ نہیں ہوگا۔ ارشاد ہے: **"من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له"** (ابوداود، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان، دار قطنی)(۱) ہاں اگر رات میں نیت کرنے پر

(۱) ابوداود کتاب الصیام باب النیة فی الصیام (۲۴۵۴) ۸۲۳/۲، ترمذی کتاب الصیام باب ما جاء لا صیام لمن لم یعزم من اللیل (۷۳۰) ۱۸/۳ نسائی کتاب الصیام باب النیة فی الصیام ۱۹۴/۴، ابن ماجة کتاب الصیام باب ماجاء فی فرض الصوم من اللیل (۱۷۰۰) ۵۴۲/۱، مسند احمد ۲۸۷/۶، صحیح ابن خزیمة ۲۱۳/۳، الدارقطنی ۱۷۲/۴.

قدرت نہ ہو تو دن میں نیت کرنی کافی ہو جائے گی اور روزہ صحیح ہو جائے گا۔ قال شیخنا فی شرح الترمذی (۲/ ۴۹): "إنما صحت النية في النهار، في صورة شهادة الأعرابي برؤية الهلال، لأن الرجوع الى الليل غير مقدور، والنزاع فيما كان مقدورا، فيختص الجواز بمثل هذه الصورة، اعني من انكشف له في النهار، أن ذلك اليوم من رمضان، وكمن ظهر له وجوب الصيام عليه من النهار، كالمجنون ليضيق، و الصبي يحتلم، والكافر يسلم" انتهىٰ.

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۲ ربیع الاول ۱۳۶۱/ اپریل ۱۹۴۲ء)

عزیز مکرم مولوی محمد امین صاحب رحمانی رزادکم اللہ علما وفضلا

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

آپ کا کارڈ مورخہ ۲۹ ستمبر، ۳ اکتوبر کو موصول ہوا جس کا جواب ۵ اکتوبر کو اور اس کے بعد طلاق والا رسالہ بک پوسٹ کے ذریعہ بھیج دیا گیا۔ امید ہے خط اور رسالہ دونوں آپ کو مل گئے ہوں گے۔ خط بھیجنے کے بعد ادارہ الحسنات کی طرف سے ۳ عدد روزہ والا رسالہ بذریعہ رجسٹری پہنچا۔ آپ کے لکھنے کے مطابق ایک ایک عدد حاجی عبدالسلام اور حکیم صاحب کے یہاں بھیج دیا گیا۔ امید ہے حکیم صاحب نے رسالہ کی رسید آپ کو لکھ دی ہوگی اور رسالہ کے متعلق اپنا تاثر بھی لکھ دیا ہوگا۔ رسالہ عجلت میں من اولہ الی آخرہ پڑھ لیا گیا ہے۔ جہاں جو چیز کھٹکی اور اپنی تحقیق یا مسلک اہل حدیث کے خلاف معلوم ہوئی اسے مختصراً لکھا جا رہا ہے۔ کاش آپ نے چھپوانے سے پہلے کسی اہل حدیث عالم کو دکھلا لیا ہوتا جو آپ کے نزدیک معتمد ہوتا۔ رسالہ کی کاپی اور پروف کی تصحیح بنظر غائر نہیں کی گئی ہے، اس لئے چھاپہ کی متعدد غلطیاں رہ گئی ہیں۔ رسالہ آپ کی تالیف کا نقش اول ہے امید ہے دوسرے نقوش اس سے بہتر ہوں گے۔

آپ نے صفحہ: ۲۴ تا ۲۷ چاند دیکھنے کی شہادت کے عنوان کے تحت جمہور علماء کا جو مسلک رمضان، عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کے چاند کے بارے میں مع دلیل کے لکھا ہے وہ اپنی جگہ پر صحیح ہے، لیکن صفحہ: ۳۲ تا ۳۴ میں ''رویت ہلال کی خبر شہادت ہے یا روایت'' کے زیر عنوان مدیر زندگی کی تحقیق کی روشنی میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے وہ آپ کی محولہ بالا تحریر کے بالکل خلاف اور مناقض ہے۔

پہلے آپ نے عید و بقرعید اور رمضان کے چاند کے درمیان فرق کرتے ہوئے، عید و بقرعید کے چاند کے لئے دو آدمیوں کی گواہی ضروری قرار دی ہے اور دوسری جگہ مدیر زندگی کی تحقیق سے اتفاق کرتے ہوئے اس فرق کو اڑا دیا ہے اور سب چاندوں کے لئے ایک آدمی کی شہادت یا خبر کو کافی قرار دے دیا ہے۔ آپ کی تحریر کا یہ تضاد بالکل کھلا ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک فرق والا مسلک جس پر ابوثور کے علاوہ پوری امت کا اتفاق ہے، وہی صحیح ہے، یعنی: عید و بقرعید کے لئے دو آدمیوں کی شہادت یا خبر ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ نہیں ہے کہ رمضان کے لئے رویت ہلال کی خبر روایت ہے اور عیدین کے لئے رویت ہلال کی خبر شہادت ہے۔ بلکہ اس فرق کی بنیاد، اس

بارے میں روایت کردہ احادیث مرفوعہ ہیں، جو کتب احادیث مسند احمد، نسائی، ابوداود، ترمذی، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، دار قطنی وغیرہ میں مروی ہے۔ آپ کا یہ لکھنا کہ: اس فرق کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے، میرے لئے سخت تعجب کا باعث ہے۔

مدیر زندگی نے فروری ۱۹۷۱ء کے شمارہ میں فرق والی حدیثوں پر کیا بحث کی ہے؟ اس وقت میرے سامنے وہ محولہ شمارہ نہیں ہے کہ میں اس کے متعلق کچھ لکھوں، البتہ انہوں نے شوال کے چاند کے ثبوت میں ایک شخص کی رویت کی خبر قبول کر کے عید کرنے کے ثبوت میں حضرت عمر کا جو اثر مسند احمد اور کنز العمال سے پیش کیا ہے وہ میرے سامنے ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا پہلا اثر مسند احمد ۲۸، ۱/۴۴ اور دار قطنی ص: ۲۳۲ میں مروی ہے۔ یہ اثر، سند میں انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہے۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی عمر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت کل ٦ برس کی تھی، جیسا کہ خطیب نے تاریخ بغداد میں اور حافظ نے تہذیب التہذیب میں صراحۃ ذکر کیا ہے۔ ان کا سماع حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ اس روایت میں "كنت مع عمر" کے لفظ کا مدار عبدالرحمٰن کے شاگرد عبدالاعلیٰ بن عامر ثعلبی پر ہے، اور مذکورہ لفظ کے ذکر کرنے میں ان کو وہم ہو گیا ہے، اور دوسرا اثر دار قطنی اور بیہقی کے حوالہ سے مذکور ہے۔ علی المتقی نے اس کے بعد یہ لکھا ہے: "وضعفاه"، اس اثر کا مدار وہی عبدالاعلیٰ بن عامر ثعلبی ہیں۔ دار قطنی اس اثر کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"كذا رواه عبدالاعلىٰ عن ابن ابى ليلى، عبدالاعلىٰ ضعيف و ابن ابى ليلىٰ لم يدرك عمر و خالفه ابو وائل شقيق بن سلمة، ورواه عن عمر، أنه قال: لا تفطروا حتى يشهد شاهدان، حدث به الاعمش و منصور عنه، ثم ذكر روايتهما بنحو ذلك، تكلم البيهقى فى سننه"

صفحہ: ۲٦ سطر: ۴ میں امام ثوری کے بجائے ابوثور ہونا چاہئے۔

صفحہ: ۳۰ کی آخری سطر میں کی ہے اور وہ یہ ہے کہ بجائے کی ہے ہونا چاہئے۔ ریڈیو کے ذریعہ چاند کی خبر کا اعتبار کرنے اور اس پر عمل کرنے کی دوسری شرط کے بیان میں ص: ۳۱ کی پہلی اور دوسری سطر میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔ اس صفحہ میں اختلاف مطالع کے زیر عنوان آپ نے یہ لکھا ہے:

"جہاں تک ہمیں معلوم ہے ہمارے ملک ہندوستان میں مطالع کا کوئی قابل لحاظ اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے یہاں کسی مقام پر بھی رویت ہلال ثابت ہو جائے تو پورے ملک کے لئے قابل اعتبار اور قابل عمل ہوگا"۔

آپ کی اس رائے سے مجھے سخت اختلاف ہے۔ میرے نزدیک کم وبیش ۵۰۰ میل کی مسافت پر مطلع اس حد تک مختلف ہو جاتا ہے کہ اس بعید مسافت پر اس شب میں طلوع ہلال ضروری نہیں۔ لہٰذا مدراس یا مشرقی پنجاب یا دہلی کی رویت بہار اور ہندوستان کی دوسری مشرقی ریاستوں کے لئے معتبر نہیں ہوگی۔

ص: ۴۸ میں عنوان "رمضان میں روزے کی قضاء کا وقت میں، میں کے بجائے "کے" ہونا چاہئے۔

ص:۴۹ میں "رواہ ابوداود" کے بعد بجائے "ترمذی، نسائی ابن ماجہ" کے "والترمذی والنسائی وابن ماجہ" ہونا چاہئے۔ یا پھر تخریج میں صرف اس قدر لکھنا چاہئے (ابوداود، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ)۔

ص:۵۴ یوم شک کا روزہ صرف مکروہ وناپسندیدہ نہیں ہے بلکہ معصیت ہونے کی وجہ سے بالکل ممنوع ہے۔

ص:۶۰ شب برات کے روزے کے بجائے شب برات کا روزہ کا عنوان ہونا چاہئے، شب برات کے اس روزے کے بارے میں حضرت علی کی مذکورہ حدیث سخت ضعیف ہے، اس سے اس روزے کے استحباب یا سنت کا اثبات غلط ہے، وہ اس لائق ہے ہی نہیں کہ اس سے کوئی حکم شرعی ثابت کیا جاسکے۔ روزے کے بارے میں اس روایت کے علاوہ کوئی دوسری روایت موجود نہیں ہے، اگر کوئی دوسری حدیث یا مذکورہ اس روایت کا کوئی دوسرا طریق آپ کے علم میں ہے، تو اس سے مجھ کو مطلع کیجئے۔

ص:۶۷ یہ کہنا کہ "تراویح کی رکعتیں کتنی ہیں؟ اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات ہم تک نہیں پہنچی ہے"۔ ہمارے نزدیک غلط ہے، آگے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن عن عائشہ کی حدیث کو آپ نے خود ہی آٹھ رکعت تراویح کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ سلف اس سے زیادہ رکعتوں کو بطور نفل پڑھ لیا کرتے تھے، تو اس سے یہ کیوں کر ثابت ہوگیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عملاً تعداد رکعات تراویح کے بارے میں کچھ منقول نہیں ہے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ "بیس رکعت کے بارے میں متعدد روایات موجود ہیں" عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی سخت متفقہ ضعیف حدیث کے سوا دوسری کون سی روایت موجود ہے؟ "آٹھ رکعتوں کے حق میں بخاری ومسلم کی یہ صحیح روایتیں ہیں اس عبارت میں "روایتیں" کے بجائے روایت یا حدیث کا لفظ ہونا چاہئے۔

ص:۶۸ تراویح کی نماز میں ہر چار رکعت کے بعد تھوڑی دیر بیٹھ کر جسم کو ذرا آرام پہنچا دینے کی ہدایت کس حدیث مرفوع یا اثر صحابی میں مذکور ہے؟، بیس رکعت پڑھنے والوں کا عمل اور چیز ہے اور اس کا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ سے منقول ہونا اور چیز، اور جب یہ منقول نہیں ہے تو مقلدین کا بے دلیل تعامل کوئی شرعی چیز نہیں، نیز جامع الرموز سے منقولہ ذکر کو تراویح کی دعا کہنا بھی ٹھیک نہیں ہے۔

ص:۷۴ "اعتکاف اپنی بستی کی جامع مسجد میں کرنا چاہئے"" جامع مسجد" کے لفظ سے ذہن جمعہ مسجد کی طرف متبادر ہوتا ہے اور اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اعتکاف جمعہ مسجد میں کرنا چاہئے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ آپ اسی صفحہ کی آخری سطر میں لکھتے ہیں: "اعتکاف کے لئے ایسی مسجد کا ہونا جس میں پانچوں وقت باجماعت نماز ہوتی ہو" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتکاف کے لئے جمعہ مسجد شرط نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔

ص:۷۶ "مسجد کے بجائے جامع مسجد کے اندر" اس عبارت میں جامع مسجد کے بجائے "کسی دوسری مسجد" کا لفظ ہونا چاہئے۔ کیوں کہ جامع مسجد کے لفظ سے جمعہ مسجد کی طرف ذہن جاتا ہے، چنانچہ آپ نے بھی اس کے بعد یہ لکھا ہے جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لئے جامع مسجد اس قدر پہلے جانا اور صفحہ کے حاشیہ پر آپ نے لکھا ہے: "بعض حدیثوں کی رو سے جامع مسجد کے علاوہ ایسی مسجدوں میں بھی اعتکاف کیا جاسکتا ہے جن میں نماز پنجگانہ باجماعت ہوتی ہو۔"

وہ کون سی حدیث ہے جس میں اس قسم کی تشریح موجود ہے؟ یہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول: "لا إعتكاف إلا في مسجد جامع" (١) کی ایک توجیہ وتاویل ہے۔ "أنتم عاكفون في المساجد" (البقرة:١٨٧) میں مساجد کا عموم واطلاق اعتکاف کے لئے جمعہ مسجد کی تخصیص کے منافی ضرور ہے۔

ص:۹۷ سطر:۶ میں جامع مسجد کے بجائے کوئی دوسرا لفظ ہونا چاہئے۔ کیوں کہ اس سے جمعہ مسجد کی طرف ذہن متبادر ہوتا ہے۔

ص:۹۲۔ سطر ۷ میں ''سورہ اعلیٰ سورہ ق کے بجائے سورہ اعلیٰ یا سورہ ق ہونا چاہئے۔

ص:۱۰۲ جب گیہوں سے صدقہ فطر کے بارے میں کوئی حکم اور ارشاد نبوی بسند معتبر منقول نہیں ہے اور اس سے نصف صاع نکالنے کی بنیاد حضرت معاویہ اور دیگر صحابہ کرام کا محض فتویٰ اور عمل ہے اور انہوں نے یہ فتویٰ صرف اس وجہ سے دیا تھا کہ ان دنوں گیہوں.....

عبیداللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا امین اثری ص:۸۴/۸۵)

س: رمضان کے دن میں بحالت روزہ مباشرت (مساس ختنین) بلا دخول سے انزال ہو جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا یا باقی رہے گا؟ اگر ٹوٹ جائے گا تو صرف اس روزہ کی قضا کافی ہوگی یا کفارہ بھی دینا ہوگا؟

ج: اس قسم کی مباشرت جب کہ اس سے انزال یا جماع میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو ممنوع ہے "أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، هن لباس لكم وأنتم لباس لهن، علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم، فتاب عليكم و عفا عنكم فالآن باشروهن" (البقرة:١٧٨)، بغیر دخول مباشرت سے انزال ہو جانے کی صورت میں روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس کی قضا ضروری اور لازم ہوگی، کفارہ نہیں لازم ہوگا۔

"وقع الخلاف فيما إذا باشر الصائم أوقبل أونظر فأنزل أوأمذى؟ فقال الكوفيون والشافعي: يقضي إذا أنزل في غيرالنظر، ولا قضاء في الامذاء، وقال مالك واسحق: يقضي في كل ذلك ويكفر، الا في الامذاء فيقضي فقط، واحتج له بأن الإنزال أقصى ما يطلب في الجماع من الألتذاذ في كل ذلك، وتعقب بأن الأحكام علقت بالجماع فقط" ۔(نيل الاوطار ٤ / ٢٩٠)

(محدث دہلی ج:۹ ش:۹ ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ/ جنوری ۱۹۴۲ء)

☆ ایسا آدمی جو بڑھاپے کی وجہ سے روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھے یا ایسا بیمار جو کسی مزمن بیماری کی وجہ سے روزہ رکھنے کی بالکل طاقت نہ رکھتا ہو اور اس کی صحت یابی یا روزہ رکھنے کے لائق ہونے کی امید بالکل منقطع ہوگئی ہو وہ ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا

کھلا دیا کرے یا دو مد گیہوں دے دیا کرے۔

محدث / بنارس
(شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر ۷، ۱۹۹۷ء)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسئلہ میں کہ ایک سن رسیدہ، ضعیف البدن، کبیر السن شخص شعبان کے مہینہ میں بیمار ہو کر نصف شوال کے قریب انتقال کر گیا۔ بقیہ شعبان اور پورا رمضان اور نصف شوال ایسی علالت میں گذارا کہ مذکور کے کبھی شفا ہونے کے امید نہیں ہوئی، علالت اور انتہائی ضعف و ناتوانی کی وجہ سے مریض مذکور رمضان کے روزے نہ رکھ سکا۔ پس اب اس کے فوت شدہ روزوں کی قضا واجب ہے یا نہیں؟ اگر واجب ہے تو کیا اوس کی بیوہ اور اولاد ذکور واناث کچھ کچھ روزے تقسیم کر کے قضا کر سکتے ہیں؟ اور اگر قضا کے بجائے کھانا کھلانا واجب ہے تو کس قدر اور کس کے ذمہ؟ اور اگر قضا اور کھانا کھلانا کچھ بھی واجب نہیں ہے تو کیوں؟
جو شق بھی شرعاً صحیح ہو براہ کرم مدلل بیان فرمائی جائے۔ جواب میں اجمال سے کام نہ لیا جائے؟

ج: قواعد شرعیہ کی رو سے نہ قضا آتی ہے نہ کھانا کھلانا، بظاہر اس لئے کہ وجوب قضا کا وقت ملا نہیں، تفسیر فتح البیان میں ہے: ''ای فعليه عدة، اى فما حكم عدة، أو فالواجب عدة من غير أيام موضعه و سفره، واليه ذهب الظاهرية، وبه قال ابو هريرة'' كشف القناع (۲/ ۳۹۰) میں ہے کہ: ''(ولا قضاء إن مات) من أخر القضاء لعذر، لأنه حق الله تعالىٰ وجب بالشرع، فسقط بموت من وجب عليه، قبل إمكان فعله الى غير بدل كالحج'' انتهى.
پس صورت مذکورہ میں مرض مستمر رہا یہاں تک کہ انتقال ہو گیا، اگر زمانہ غیر مرض کا ملتا پھر انتقال ہوتا تو اس صورت پر قضا لازم آتی لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ ولی لوگ روزہ رکھ دیں یا ہر روزہ کے بدلہ کھانا کھلا دیں نصف صاع، جس کا اندازہ سوا سیر سے کچھ قدرے زیادہ ہوتا ہے، چاول یا آٹا وغیرہ اس کے لوازمات کے ساتھ ادا کریں۔

''قال النبى صلى الله عليه وسلم: من مات وعليه صوم، صام عنه وليه'' رواه البخارى و مسلم(۱) وسئلت عائشة عن القضاء؟ فقالت: لابل يطعم، رواه سعيد باسناد جيد، اطعام کے متعلق حدیث مرفوع صحیح نہیں فقط واللہ اعلم

حررہ احمد اللہ غفرلہ
مدرسہ زبیدیہ نواب گنج دہلی، مؤرخہ ۲۴ ذی قعدہ ۱۳۵۷ھ

س: زینب سخت بیماری میں مبتلا ہو کر چند دنوں کی نماز و روزہ حالت بے ہوشی اور بعض دن بغیر بے ہوشی کے چھوڑ دی تھی اور اسی حالت میں انتقال کر گئی، اب شرعاً ان نمازوں کے متعلق کیا حکم ہے؟

السائل: محمد حسین ضلع تریپورہ۔

۱۔ بخاری کتاب الصوم باب من مات و علیه صوم ۲/ ۲۴۰ ومسلم کتاب الصیام باب قضاء الصیام عن المیت (۱۱۳۷) ۲/ ۸۰۳.

ج: زینب نے اگر رمضان کے روزے بیماری کے سبب نہیں رکھے اور رمضان کے بعد بھی برابر بیمار رہی اور تندرست نہیں ہوئی یہاں تک کہ انتقال کرگئی تو ان چھوٹے ہوئے فرض روزوں کی قضا کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اس حالت میں زینب پر روزے فرض ہی نہیں ہوئے ارشاد ہے:" فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (البقرة: ۱۸۵).

اگر ایک دن رات سے زیادہ بے ہوش رہی تو ان فوت شدہ روزوں کی قضا...... عن ابن عمر أنه قال في الذي يغمى عليه يوما وليلة : يقضي" (كتاب الآثار للامام محمد) اور اگر ایک دن اور ایک رات سے کم بے ہوش رہی تو قضا کرنی ہوگی، اور قضا کی صورت یہ ہے کہ فوت شدہ نماز کے عوض آدھا صاع گیہوں یا چاول یا ایک صاع جو صدقہ کر دیا جائے، اور یہی صورت ان نمازوں کی قضا کی بھی جو بحالت ہوش فوت ہوگئی ہوں۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی
۲۷ جون ۱۹۴۱ء

س: میت کے ذمہ فرضی روزہ فوت شدہ کامل مہینے بھر کا ہو تو اس کے وارث بیٹا، بیٹی اور نانی، نواسی، بہو وغیرہ رکھ سکتے ہیں یا نہیں؟ اور سب مل کر دو دو چار چار روزے رکھ دیں یا اکیلا ایک شخص؟ اگر اکیلا ایک شخص نہ رکھ سکے تو ادائے گی کی کیا صورت ہے؟ اور فوراً رکھیں یا دو چار سال بعد بھی رکھ سکتے ہیں؟

ج: میت کے تمام قرابت دار وارث ہوں یا غیر وارث، عصبہ ہوں یا غیر عصبہ...... دو دو چار چار روزہ رکھ کر میت کی طرف سے قضا دے سکتے ہیں۔ "اختلف المجيزون في المراد بقوله: وليه، فقيل: كل قريب، وقيل الوارث خاصة، وقيل: عصبته: قال الحافظ: والاول أرجح، والثاني قريب، ويرد الثالثة قصة المرأة التي سألت عن نذر أمها، قال: و اختلفوا هل يختص ذلك بالولي؟ لأن الأصل عدم النيابة في العبادة البدنية، ولأنها عبادة لا يدخلها النيابة في الحياة، فكذلك في الموت، إلاماورد فيه الدليل، فيقتصر على ماورد، ويبقى الباقي على الأصل، وهذا هو الراجح، وقيل: لا يختص بالولي، فلو أمر أجنبيا بأن يصوم عنه اجزأ، كما في الحج وقيل: يصح استقلال الاجنبي بذلك، وذكر الولي لكونه الغالب، وظاهر صنيع البخاري اختيار...... هذا الأخير وبه، جزم ابو الطيب الطبري، وقواه بتشبيهه صلى الله عليه وسلم ذلك بالدين، والدين كما يختص بالقريب" انتهى (فتح الباري ۴/۱۹۴) بہتر اور اولی یہ ہے کہ اولیاء قضا دے کر جلد سبکدوش اور بری الذمہ ہو جائیں، اور اگر وہ ایک سال موخر کر دیں تو کوئی گناہ

نہیں ہوگا اور نہ فدیہ واجب ہوگا۔لیکن یہ احتیاط کے منافی ہے اس لئے حتی الامکان جلد قضائی روزے رکھ دینے چاہئیں۔آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں:"من مات و علیه صیام صام عنه ولیه" (بخاری ومسلم عن عائشۃ)(۱)،یہ حدیث مطلق ہے اس میں کسی وقت کی تعیین اور تقیید نہیں ہے۔

(محدث دہلی ج:۸ش:۱۰محرم ۱۳۶۰ھ/فروری ۱۹۴۱ء)

☆ مریض دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک: تو وہ جس کے بیماری سے شفایاب ہونے کی امید ہو،ایسا مریض اگر شفایاب ہونے کے بعد باوجود وقت ملنے کے اپنے روزوں کی قضا نہ کرسکا اور مر گیا،تو اس کے روزوں کی قضا اس کے اولیاء کریں،اور اگر وہ اسی بیماری میں مر گیا تو اس پر قضا واجب نہیں،کیونکہ اس کو قضا کرنے کا موقع ہی نہیں ملا۔

دوسری قسم: ایسے مریض کی ہے جس کو بیماری سے شفا پانے کی امید نہیں جیسے: مفلوج یا آخری درجہ کا ٹی بی کا مریض،تو ایسے شخص پر روزوں کی قضا نہیں،بلکہ وہ ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔

ریحانہ کی طرف سے اس کے روزوں کی قضا تم یا کوئی دوسرا نہیں کر سکتا،اور نہ ہی اس کے چھوٹے ہوئے روزوں کے بدلے کھانا کھلانا کافی ہوگا،بلکہ جب اس کی طبیعت روزہ رکھنے کے لائق ہو جائے قضا کرے،کیوں کہ اس کی موجودہ تکلیف وشکایت اور کمزوری کے ختم ہو جانے کی پوری امید ہے،نیز کوئی شخص کسی زندہ کی طرف سے نہ روزہ رکھ سکتا ہے،نہ نماز پڑھ سکتا ہے،چاہے وہ کتنا ہی مجبور ومعذور اور عاجز کیوں نہ ہو۔

عبیداللہ رحمانی ۱۳۹۶/۱/۱۳ھ
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

س: ہندہ جو عرصہ سے مرض دق میں مبتلا رہی،رمضان شریف کا زمانہ آیا تو اس نے بمشکل تمام ایک روزہ رکھا،جس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ کسی طرح روزہ نہیں رکھ سکتی اس لئے بقیہ ایام رمضان میں اس نے افطار کیا اور مرض روز بروز بڑھتا گیا حتی کہ اوائل صفر میں اس کا انتقال ہوگیا،اب سوال یہ ہے کہ مریضہ کے روزے جو چھوٹ گئے ہیں اس کے بدلے اولیاء کو روزہ رکھنا یا فدیہ دینا ضروری ہے یا نہیں؟

ج: مریضہ کے روزے جو چھوٹ گئے ہیں اس کے عوض میں اولیاء کو روزہ یا فدیہ دینا ضروری نہیں ہے۔قال اللہ تعالیٰ "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من أیام أخر "(البقرة:۱۸۵) یعنی: مریض پر رمضان کا روزہ ضروری نہیں ہے۔بلکہ

(۱) بخاری کتاب الصوم باب من مات وعلیه صوم ۲/۲۳۹ ومسلم کتاب الصیام باب قضاء الصیام عن المیت (۱۱۴۷)۲/۸۰۳.

جب مریض مرض سے اچھا ہو جائے تو قضا واجب ہے، (ہدایہ ۱/۲۰۱) میں ہے: "وإذا مات المريض او المسافر، وهما على حالهما، لم يلزمهما القضاء لأنهما لم يدر كامن ايام آخر" الخ. عون المعبود ۷/۳۶ میں ہے: "واتفق اهل العلم على أنه إذا أفطر في المرض والسفر، ثم لم يفرط في القضاء حتى مات. فإنه لا شيء عليه، ولا يجب الاطعام عنه" منهاج الطالبين للنووی میں ہے: "من فاته شئ من رمضان، فمات قبل امكان القضاء، فلا تدارک عليه ولا اثم" شرح منہاج ۱/۴۳۷ میں ہے "فلا بالفدية ولا بالقضاء" الخ۔

چوں کہ مریضہ نے زمانہ صحت یا قدرت علے الصیام نہیں پایا، لہٰذا اس کے ذمہ قضا واجب نہیں ہوئی جب خود مریضہ پر واجب نہیں تو دوسروں پر کیسے واجب ہوگی؟ ملاحظہ ہو السراج الوہاج شرح مسلم ۱/۳۲۵، ونووی شرح مسلم ۸/۳۱، وسنن کبریٰ بیہقی ۴/۲۵۲، وسنن ابن ماجہ، وکتاب الام للشافعی ۲/۲۸۵۔ اور الشرح الکبیر علی متن المقنع (۱/۸۱) میں ہے: "من مات وعليه صيام من رمضان قبل امكان الصيام، اما لضيق الوقت أو بعذر من مرض او سفر، او عجز عن الصوم، فلا شئ عليه في قول أكثر أهل العلم، وحكى عن طاؤس وقتادة أنهما قالا: يجب الإطعام عنه، لأنه صوم واجب، سقط بالعجز عنه، وجب الاطعام عنه كا لشيخ، اللهم اذا ترک الصيام لعجزه عنه، ولنا: أنه حق الله تعالىٰ وجب بالشرع، مات من يجب عليه قبل إمكان فعله، فسقط الى غير بدل كالحج، ويفارق الشيخ، اللهم فإنه يجور ابتداء الوجوب عليه بخلاف الميت" انتهىٰ، وهكذا في المغني على مختصر الخرقي لموفق الدين ابن قدامة (۳/۳۹۸)، وقال الخطابی في معالم السنن (۳/۳۸۰): "واتفق عامة أهل العلم على أنه إذا أفطر في المرض والسفر، ثم لم يفرط في القضاء حتى مات، فإنه لاشئ عليه ولا يطعم عنه"، وقال في شرح حديث عائشة: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه"، قلت: هذا فيمن لزمه فرض الصوم، أما نذر وأما قضاء عن رمضان، فات مثل ان يكون مسافرا فيقدم وأمكنه القضاء ففرط فيه حتى مات، أو يكون مريضا فيبرأ ولايقضى" انتهىٰ والله اعلم.

(مصباح بستی)

س: قرآن مجید میں ہے: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من أيام أخر" (البقرۃ:۱۸۵) حالت سفر میں روزہ کیوں نہیں رکھنا چاہیے؟ موجودہ زمانہ میں سفر بالکل آسان ہے اور مسافر بآسانی روزہ رکھ سکتا ہے تو کیا حالت سفر میں روزہ رکھ سکتے ہیں؟

ج: سوال میں مندرج آیت کے بعد حالت سفر میں افطار کی رخصت و اجازت کی علت و مصلحت بیان فرمادی گئی ہے: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة: ۱۸۵)، معلوم ہوا کہ یہ اجازت محض دفع مشقت کے لئے ہے۔ کیوں کہ سفر

میں اغلبا وعموماً کھانے ، پینے ،سونے وغیرہ کی تکلیف اور وقت پر چیزوں کے ملنے میں زحمت ہوتی ہے،خصوصاً ان مقامات میں جہاں ریل کا سفر نہ ہو،لیکن اب مطلقاً ہر اس سفر میں افطار کی اجازت ہے جس میں نماز قصر کے ساتھ پڑھنے کی اجازت ہے خواہ مشقت و تکلیف ہو یا نہ،اسی لئے اب بھی باوجود سفر کے آسان ہونے کے افطار کی اجازت ورخصت ہے۔حالانکہ علت رخصت واجازت مفقود ہے۔شریعت کے تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض احکام کے مصالح باوجود غور وفکر ہمارے دماغ میں نہیں آتے۔شریعت نے بعض معاملات میں دواعی واسباب کو بھی سبب اور اصل کا حکم دیدیا ہے اس لئے کہ بعض جگہ مسبب کا تحقق مخفی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایک پوشیدہ امر پر کسی حکم کا موقوف ومنحصر کردینا موجب اختلاف واختلال وانتشار ہوسکتا ہے،اس لئے بجائے مسبب کے جو پوشیدہ اور غیر ظاہر ہے حکم شرعی سبب اور داعی پر جو ظاہر اور غیر مخفی ہے،موقوف اور معلق کردیا گیا ہے۔شریعت میں اس کے نظائر بکثرت موجود ہیں۔

خلوت صحیحہ کو جو کہ جماع کا داعی اور سبب ہے جماع کا حکم دیدیا گیا ہے۔گہری نیند کو جو کہ مظنۂ خروج ریاح ہے،حدث کا حکم دے کر ناقض وضو کہدیا گیا۔اسی طرح سفر کو جو مشقت اور تکلیف کا محل ہے نفس مشقت کے قائم مقام کردیا گیا اور مطلق سفر میں افطار کی اجازت دے دی گئی اور اس اجازت ورخصت کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا حرام ہے بلکہ اگر سفر میں مشقت وتکلیف ہو تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے اور اگر مشقت نہ ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے۔

(ماہنامہ مصباح بستی)

س: نابالغ کے پیچھے تراویح پڑھنی جائز ہے یا نہیں؟

ج: ایسا نابالغ لڑکا جو طہارت وغیرہ کا پورا خیال رکھتا ہے اور سن تمیز کو پہنچ چکا ہے اور سمجھ دار ہے اس کے پیچھے بلاشک وشبہ جائز ہے، عمرو بن سلمہ رضی اللہ عنہ کی (بخاری وغیرہ)(۱) کی رو سے جب ایسے لڑکے کے پیچھے فرض نماز جائز ہے تو تراویح بدرجہ اولی جائز ہوگی۔

(محدث دہلی)

س: رمضان مبارک میں بعض لوگوں کا یہ طرز عمل ہے کہ وہ اول شب میں تراویح ادا کرلیتے ہیں مگر وتر نہیں پڑھتے۔پھر آخر شب میں اٹھ کر تہجد پڑھتے ہیں اور اسی کے ساتھ وتر بھی۔کچھ لوگ اس پر معترض ہیں وہ کہتے ہیں کہ:

(الف): رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو جو تین دن تراویح کی نماز پڑھائی تھی،اس کے متعلق حضرت جابر کے یہ الفاظ: "صلی بنا رسول الله عليه وسلم في شهر رمضان ثمان ركعات فأوتر" سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ تراویح کے ساتھ ہی

(۱) البخاري كتاب المغازي، باب مقام النبي صلى الله عليه وسلم بمكة زمن الفتح ۹۵/۵.

آپ ﷺ نے وتر بھی پڑھ لی تھی۔ لہٰذا یہ طریقہ کہ تراویح پڑھ کر وتر نہ پڑھی جائے بلکہ اس کو تہجد کے ساتھ اخیر رات میں پڑھا جائے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے؟

(ب): حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خاص رمضان کے متعلق سوال کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت کیا تھی؟ تو انہوں نے کہا کہ: آنحضرت ﷺ کی نماز رمضان ہو یا غیر رمضان (عموماً) گیارہ رکعت مع وتر سے زیادہ نہیں ہوتی تھی۔ معلوم ہوا کہ رمضان میں بھی آپ ﷺ کے قیام اللیل کی کل رکعتیں صرف گیارہ ہوتی تھیں پس مذکورہ بالا طرزِ عمل اس حدیث کے بھی خلاف ہے۔

(ج): جب تہجد اور تراویح درحقیقت دونوں ایک چیز ہیں، تو پھر اول شب میں پڑھ لینے کے بعد آخر شب میں دوبارہ پڑھنا، گویا ایک ہی نماز کو دو مرتبہ پڑھنا ہے۔ اور یہ بروایت ابن عمر ممنوع ہے۔ حیث قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تصلوا صلوة في يوم مرتين" (ابو داود)[1]۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا معترضین کے یہ استدلالات صحیح ہیں؟، اور ان استدلالات کی بنا پر مذکورہ بالا طرز عمل کو نا جائز یا خلاف اولیٰ کہنا ٹھیک ہے؟، اگر ٹھیک ہے تو پھر اس باب میں افضل صورت کیا ہے؟

حافظ عبدالتواب از کلکتہ

ج: حنفیہ وشافعیہ وغیرہ کے نزدیک تہجد اور تراویح کے درمیان مصداق اور مفہوم، دونوں اعتبار سے فرق ہے۔

العرف الشذی ۱/۲۳۴ (تقریر ترمذی از مولوی انور شاہ مرحوم) میں ہے: "وبين التراويح و التهجد في عهده عليه السلام، لم يكن فرق في الركعات، بل في الوقت و الصفة، اى التراويح بالجماعة في المسجد، بخلاف التهجد، وإن الشروع في التراويح، يكون في أول الليل، و في التهجد في آخر الليل" انتهىٰ، ہوسکتا ہے کہ جولوگ اول شب میں تراویح ادا کرتے ہیں اور آخر شب میں تہجد، اور اس طرح تراویح اور تہجد کے درمیان جمع کرتے ہیں وہ قائلین فرق کے ہم خیال ہوں۔ قائلین فرق بین التراویح والتہجد کہتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی السوال ضعیف (آثار السنن للنیموی وغیر ذلک من کتب الحنفیہ) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں تہجد کا بیان ہے نہ تراویح کا۔ بذل المجہود میں ہے:

"يشكل هذا رأى حديث عائشة المشار إليه في السوال بصلوة التراويح، فإنه صلى الله عليه وسلم صلاها ثلث ليال، ثم تركها بعد فرضيتها، والجواب عنه: أن هذا الحديث لا تعلق له بالتراويح، لا نفيًا ولا إثباتًا، فكأنها صلاة أخرى، والا ستدلال بهذا الحديث على أن التراويح ثمان ركعات لغو، هكذا كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه" انتهى، ويعني بشيخه الشيخ رشيد احمد گنگوهي. وقال القارئ: "قوله: في

[1] ـ كتاب الصلاة باب اذا صلى في جماعة ثم ادرك جماعة (۵۷۹) ۱/۳۸۹۔

رمضان، أی فی لیالیه، وقت التهجد، فلا ینافیه زیادة، فصلاها بعد صلوة العشاء من صلوة التراویح" انتهی (مرقاة).

قلت: حدیث جابر لیس بضعیف، بل هو حسن، وقدرد شیخنا فی شرح الترمذی وغیره من علماء أهل الحدیث فی تصانیفهم، علی من رام تضعیفه من الحنفیة، وأما حمل الگنگوهی والقاری حدیث عائشة علی غیر التراویح، فهو مخالف لما صرح به و حققه علماء الحنفیة والشافعیة، ممن مضی کما سیأتی، فلا یلتفت الی ماقالا به۔ اورعبداللہ بن عمر کی حدیث مذکور فی السوال، ان کے مذہب پر مذکورہ بالا طرز عمل کے مخالف نہیں ہے وهو ظاهر لمن له أدنی تأمل.

ہمارے نزدیک تراویح اور تہجد کے درمیان فرق کرنا، یعنی: دونوں کا مصداق الگ الگ بتانا صحیح نہیں، لأنه مخالف للأحادیث الصحیحة اور اگر بالفرض دونوں کے درمیان باعتبار مصداق کے فرق ہو بھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے تراویح اور تہجد کے درمیان جمع کرنا کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہیں، خود قائلین فرق کو بھی اس کا اقرار ہے۔ العرف الشذی (۱/ ۲۳۴) میں ہے "فلم یثبت فی روایة من الروایات، أنه علیه السلام صلی التراویح والتهجد علحدة فی رمضان، بل طول التراویح (الی أن قال فی بیان معنی قول عمر: والتی تنامون عنها خیر مما تقومون الخ) ولا یتوهم أن مراد عمر، أن یأتوا بالتهجد أیضا، فإنه لم یثبت عنه علیه السلام ولا عن الصحابة جمعهم بین التراویح والتهجد" انتهی.

میرے نزدیک: تہجد۔ صلوۃ اللیل۔ قیام اللیل۔ قیام رمضان۔ تراویح۔ ان پانچوں کا مصداق ایک ہے۔ غیر رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو نماز تہجد ہوتی تھی۔ وہی رمضان میں آنحضرت ﷺ کا قیام رمضان یعنی: تراویح ہو جاتی۔

(۲) آپ ﷺ نے تہجد رات کے اول، وسط اور آخر تینوں حصوں میں ادا فرمایا ہے اور چوں کہ تہجد اور قیام رمضان (تراویح) دونوں ایک ہیں، اس لئے تراویح بھی رات کے ہر حصہ میں ادا کی جاسکتی ہے۔

(۳) آں حضرت ﷺ نے خود تراویح اول شب کے بعد بھی بلکہ وسط شب کے بعد ادا کی ہے۔

(۴) اسی طرح آپ ﷺ نے تراویح با جماعت اور بغیر جماعت کے دونوں طرح ادا فرمائی ہے۔

(۵) و نیز مسجد میں بھی پڑھی اور گھر میں بھی، اور صحابہ کو جماعت کے ساتھ یا انفراداً گھر میں تراویح پڑھنے کی تاکید فرمائی۔ ارشا ہے: "فصلوا أیها الناس فی بیوتکم، فإن أفضل صلوة المرء فی بیته" (۱).

(۶) غیر رمضان میں تہجد بھی آپ ﷺ نے با جماعت ادا فرمایا ہے۔ ان تمام دعوؤں پر دلائل حدیثیہ معتبرہ قائم اور موجود ہیں۔

یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ ولولا ضیق النطاق، لأتینا بها جمیعا.

اصل سوال کا جواب: اگر کوئی شخص اول شب میں جماعت کے ساتھ یا اکیلا آٹھ رکعت اور کبھی دس رکعت یہ سمجھ کر پڑھے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے رمضان کی راتوں میں وتر کے علاوہ اسی قدر تطوع فعلاً اور عملاً ثابت ہے اور یہی تراویح بھی ہے، اور تہجد بھی، اور اس کے پڑھنے سے رمضان کی تراویح مسنونہ (قیام رمضان جس پر مخصوص ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے) ادا ہو جائیں گی، لیکن ثواب موعود مخصوص کے علاوہ محض مزید ثواب حاصل کرنے کی نیت سے آخر شب کو افضل سمجھ کر اس میں بھی کچھ نوافل (جن کے بارے میں اس کو اختیار ہے کہ پڑھے یا نہ پڑھے اور جو موکد نہیں ہیں) ادا کرے بشرطیکہ اول شب میں پڑھی ہوئی رکعتوں کو تراویح اور ان زوائد نوافل کو تہجد نہ سمجھے تو اس کا یہ طرز عمل نہ ناجائز ہوگا اور نہ مکروہ۔ اس طرز عمل کے ناجائز یا خلاف اولیٰ ہونے پر مذکورہ بالا ہر سہ استدلال مخدوش ہے۔

(الف) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی السوال میں لفظ: "صلی فأوتر" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے وتر تراویح کے بعد بلا تاخیر و توقف ادا فرمائی۔ لیکن یہی حدیث قیام اللیل للمروزی میں بایں لفظ مروی ہے: "صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی رمضان ثمان رکعات والوتر"، اور علامہ شوکانی نے نیل الاوطار (۶۴/۳) میں صحیح ابن حبان سے بایں لفظ ذکر کیا ہے: "صلی بهم ثمان رکعات ثم أوتر" اور حافظ زیلعی نے نصب الرایہ تخریج ہدایہ (۶۴/۳) میں بایں لفظ نقل کیا ہے: "فصلی ثمان رکعات وأوتر".

ظاہر ہے کہ یہ الفاظ تراویح کی آٹھ رکعتوں کے ساتھ بلا توقف و تاخیر وتر ادا کرنے پر نہیں دلالت کرتے، اور اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ آں حضرت ﷺ نے بلا تاخیر اور کسی شفع کے ذریعہ فصل کئے ہوئے بغیر تراویح کے ساتھ وتر ادا کر لی تھی، تو بھی مذکورہ طرز عمل اس حدیث کے خلاف نہیں ہوگا، کیوں کہ آخر شب کی یہ نوافل بھی تراویح کا ہی حصہ ہیں۔ اور اس کے حکم میں ہیں۔ مگر اس طرح کہ پڑھنے والا ان کے بارے میں مخیّر ہے گویا یہ نوافل تراویح سے خارج اور اس کے علاوہ نہیں ہیں بلکہ اس کے اجزاء زوائد ہیں پس اس شخص کی وتر بھی تراویح کے ساتھ بغیر توقف کے ادا ہوئی، یہ نوافل تراویح سے الگ تہجد نہیں ہیں کہ بجائے تراویح کے تہجد کے ساتھ وتر کا ادا کرنا لازم آئے، کیوں کہ رمضان میں تراویح اور تہجد دونوں ایک ہیں یہاں زیادہ سے زیادہ یہ بات پائی گئی کہ اس نے تراویح کے کچھ حصہ کو اول شب میں ادا کیا اور کچھ حصہ کو جو زائد اور نوافل کے درجہ میں اور غیر موکد ہے آخر شب میں ادا کیا، وهذا لا بأس به، اس حدیث سے اعتراض تو ان لوگوں پر پڑے گا جو تراویح اور تہجد میں فرق کریں اور اول شب کی رکعتوں کو تراویح اور آخر شب کی نوافل کو تہجد سمجھیں اور وتر کو تراویح کے بجائے تہجد کے ساتھ ادا کریں۔ وهذا لم نقل به فلا یرد علینا۔

ونیز حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو طریق عمل مذکور ہے، یہ اس شخص کے لئے ہے جو اول شب میں تراویح یا تہجد پڑھنے پر

اکتفا کرے، بخلاف اس شخص کے جو تراویح یا تہجد کی کچھ رکعتیں اول شب میں ادا کرنا چاہے اور کچھ آخر میں تو ایسے شخص کے لئے: **"أجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترا"** (۱) کی رو سے وتر موخر کر کے آخر شب کی نوافل کے بعد ادا کرنا اولیٰ وافضل ہے۔ و نیز حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ کی وتر جس قدر تطوع آپ کو ادا کرنا تھا اس سے متصل تھی، یعنی: آپ نے اس کو موخر نہیں کیا تھا۔ اب جو شخص آخر رات میں نفل ادا کر کے وتر پڑھے اس کی وتر بھی تطوع سے موخر نہیں ہوگی۔ **فلا مخالفة بين فعله وما يدل عليه حديث جابر.**

و نیز حضرت جابر کی حدیث تراویح کی آٹھ رکعتوں کے ساتھ بغیر توقف و تاخیر کے وتر پڑھنے کے وجوب پر نہیں دلالت کرتی کہ مذکورہ طرز عمل کو ناجائز کہا جائے۔

(ب) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بلاشک وشبہ تراویح کا ہی بیان ہے، ملاحظہ ہو **فتح القدير لا بن الهمام الحنفي ۱۱/۱۹۸، نصب الراية للزيلعي الحنفي ۲/۱۵۳، موطا امام مالك (۲۶۱، ص: ۸۸)، العرف الشذي للمولوي انور شاه الحنفي ۱/۲۳۴، معرفة السنن للبيهقي الشافعي ۴/۴۹۵، صلوة التراويح للسيوطي الشافعي ص ۱۹، فتح الباري للحافظ ابن حجر الشافعي ۴/۲۵۱، عمدة القاري للعيني الحنفي ۱۱/۱۲۶، عارضة الاحوذي لابن العربي المالكي ۴/۲۱، فتح سر المنان (مخطوطه) للمولوي عبدالحق الدهلوي الحنفي.**

لیکن یہ حدیث مذکورہ طرز عمل کے خلاف نہیں ہے۔ خلاف اس وقت ہوتی جب گیارہ سے زائد رکعتوں کو جو اخیر شب میں ادا کی جائیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ معمولہ اور سنت مسلوکہ اور احادیث میں بیان کردہ مخصوص ثواب کا موجب اور باعث سمجھ کر پڑھا جائے۔ اول شب میں معین رکعتوں کو پڑھ چکنے کے بعد آخر شب میں بھی نوافل پڑھنے والا، تو یہ سمجھتا ہے کہ تراویح کے بارے میں سنت نبوی ثابتہ پر آٹھ رکعت ادا کرنے سے عمل ہو گیا، جو اپنی جگہ پر کامل اور اکمل ہے اور وہ ان کے ادا کرنے سے ثواب مخصوص اور اجر موعود کا مستحق ہو گیا، اور اب یہ خیال کر کے کہ رمضان کی راتیں بڑی برکت کی ہیں، جس قدر نوافل پڑھے جائیں اسی قدر ثواب زیادہ ملے گا، اور گیارہ سے زیادہ ممانعت یا کراہت بھی ثابت نہیں ہے، محض زیادتی ثواب کے لئے وسط شب یا آخر شب میں کچھ اور نفل (بغیر تعیین کے چار یا چھ، یا آٹھ یا دس، یا بارہ علی ہذا القیاس) پڑھ لیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سمجھ کر پڑھنے میں نہ حدیث مذکور کی مخالفت ہے نہ ارتکاب مکروہ اور ترک اولیٰ۔ اس کی مثال تو ایسی ہے کہ احادیث میں بعض اذکار کے معین اعداد پر مخصوص عظیم اور اجر مذکور ہے، اب اگر کوئی شخص اس بیان کردہ ثواب کے لئے اس عدد کو کافی سمجھے اور حدیث میں اس عدد معین پر ذکر کردہ مخصوص ثواب ملنے کا یقین رکھتا ہوا محض ثواب کے لئے اس ذکر کو چند بار اور کہہ لے۔ ظاہر ہے کہ اس طرز عمل کو حدیث کے خلاف نہیں کہا جائے گا، نہ مکروہ اور خلاف اولیٰ۔ اسی طرح یہاں

---

(۱) بخاري كتاب الوتر باب ليجعل آخر صلوته وترا ۲/۱۳، مسلم كتاب صلاة المسافرين باب صلاة الليل مثنى مثنى والوتر ركعة من آخر الليل (۷۵۱) ۱/۵۱۷.

بھی مذکورہ طرز عمل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے خلاف نہیں ہوگا۔

ونیز نسائی اور ابوداود (۱) میں ہے: عن قیس بن طلق قال: زار أبی طلق بن علی فی یوم من رمضان فأمسی بنا، وقام بنا تلک اللیلة، وأوتر بنا، ثم انحدر الی مسجد فصلی بأصحابه، حتی بقی الوتر، ثم قدم رجلاً، فقال: أوتر بهم، فانی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: لا وتر ان فی لیلة" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تراویح کی معین (آٹھ) رکعتوں سے زائد نفل پڑھنے کو صحابہ اور تابعین ناجائز اور مکروہ اور خلاف اولیٰ نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس حدیث میں احتمال کہ تراویح مسنونہ کی بعض رکعتیں ایک جگہ قبل وتر کے اور بقیہ رکعتیں بعد وتر کے کسی مسجد میں ادا کیں بعید ہے ولا یترک الظاهر بالمحتملات البعیدة.

(ج) حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی مذکورہ طرز عمل کے خلاف نہیں ہے، اس لئے حدیث مذکور میں صلوۃ سے مراد فریضہ ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فرض نماز ایک مرتبہ ادا کر لینے کے بعد دوبارہ فرض کی نیت اور جہت سے نہ دہرائی جائے (نیل ۳/۱۸۹) اور تراویح یا تہجد سنت ہے نہ فرض اور اگر صلوۃ کو عموم پر محمول کیا جائے تب بھی مخالفت نہیں ہوگی کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی نماز کو دوبارہ نہ پڑھو، چنانچہ نسائی میں یہی روایت: "لا تعاد الصلوة فی یوم مرتین" اور صحیح ابن حبان (۲) میں: "نهانی ان نعید صلوة فی یوم مرتین" (زیلعی ۲/۱۴۸) کے ساتھ مروی ہے اور آخر شب میں نوافل پڑھنے والے اول شب میں پڑھی ہوئی رکعتوں کا اعادہ نہیں کرتے بلکہ یہ رکعتیں بھی تراویح کی سمجھ کر ادا کرتے ہیں لیکن نوافل زوائد کے درجہ میں وههنا وجهان آخران، للرد علی من یظن المخالفة بین حدیث ابن عمر هذا والعمل المذکور، اعرضنا عن ذکرها لما فیهما من التکلف والبعد عن الاصابة.

خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ اوپر بیان کردہ قید وشرط کے ساتھ کوئی شخص آخر شب میں بھی نوافل پڑھے اور اس وقت وتر ادا کرے تو یہ طرز عمل ناجائز اور مکروہ نہیں ہوگا بلکہ بلا کراہت جائز ہوگا۔ هذا ما عندی والله اعلم بالصواب

(محدث دہلی ج:۱۰ ش:۵ شعبان ۱۳۶۶ھ/ستمبر ۱۹۴۲ء)

س: ایک شخص ماہ رمضان میں تراویح آٹھ رکعت جماعت کے ساتھ پڑھ کر وتر اس لئے چھوڑ دیتا ہو کہ میں نے ابھی تہجد کی نماز

---

(۱) نسائی کتاب قیام اللیل باب نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن وترین فی لیلة ۳/۲۲۹، ابو داود کتاب الصلاة باب فی نقض الوتر (۱۴۳۹) ۲/۱۱۴۰ (۲) الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۴/۵۷.

پڑھنی ہے آخر رات میں تہجد کی نوافل پڑھ کر بعد میں وتر پڑھوں گا، کیا سنت نبوی کے مطابق یہ طریقہ درست ہے؟ اور کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کرتے تھے؟

ج: رمضان میں تراویح اور تہجد دونوں ایک چیز ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ اگر اول رات میں ادا کریں تو وہ تراویح کہی جائے گی اور آخر رات میں ادا کی جائے تو تہجد کے نام کے ساتھ موسوم ہوگی۔ لیکن ہیں دونوں ایک ہی چیز۔ اس کی روشن دلیل حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو ابن ماجہ میں مطولاً مروی ہے۔ اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ہم نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رمضان کے روزے رکھے۔ آپ ﷺ نے آخر دہے کی تین راتوں میں ہمارے ساتھ تراویح کی نماز (قیام اللیل) اس طرح پڑھائی کہ پہلی رات یوں شب میں ادا فرمائی یہاں تک کہ تہائی رات گذر گئی اور دوسری رات میں نصف شب تک پڑھائی۔ ہم نے بقیہ آدھی رات میں بھی تراویح پڑھانے کی درخواست کی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے امام کے ساتھ قیام کیا اس نے پوری رات کا قیام کیا۔ تیسری رات میں آپ ﷺ نے آخر شب میں گھر والوں کو جمع کر کے سب کے ساتھ تراویح کی نماز پڑھی۔ یہاں تک کہ ہم کو ڈر ہوا سحری کا وقت ختم ہو جائے۔(۱)

اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تراویح کو رات کے تینوں حصوں میں ادا فرمایا ہے، اور اس کا وقت عشاء کے بعد سے آخر رات تک اپنے عمل کے ذریعہ بتادیا۔ اب تہجد کے لئے کونسا وقت باقی رہا جس میں تراویح کے بعد تہجد ادا فرمایا ہو، پس تراویح اور تہجد کے ایک ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ ہاں اگر کوئی شخص تراویح آٹھ رکعت کے علاوہ رات کے کسی حصہ میں اور نفل پڑھنی چاہے تو پڑھ سکتا ہے، لیکن اول رات میں پڑھی ہوئی آٹھ رکعتوں کو تراویح اور آخر رات میں مزید آٹھ رکعتوں کو تہجد مسنون سمجھے تو یہ سمجھنا غلط ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی رات میں تراویح الگ اور تہجد الگ پڑھنا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے۔

(محدث دہلی ج:۱۔ش:۵ رمضان ۱۳۶۵ھ/ اگست ۱۹۴۶ء)

☆ تراویح: جمع ہے ''ترویحہ'' کی۔ ''ترویحہ'' کا اصل معنی ایصال راحۃ کے ہیں۔ اوراب ترویحہ کہتے ہیں: دوسلام کے ساتھ پڑھی ہوئی چار رکعتوں کے مجموعہ کو، جن کے بعد دوسرا ترویحہ شروع کرنے سے پہلے کچھ دیر تک آرام کیا جاتا ہے۔ بیس رکعتوں میں پانچ ترویح ہوتے ہیں۔ ہر دو ترویحوں کے درمیان فصل بقدر ایک ترویح کے یا کم وبیش مستحب ہے۔ اب یہ فصل بین الترویحتین بالجلوس والسکوت ہو یا بصلوۃ النفل ہو، یا بطواف بیت اللہ ہو، یا بالتسبیح یا بالتہلیل ہو سب درست ہے۔ (حاشیہ ہدایہ ۱۵۔۱۳۰) **''أهل مكة يطوفون و أهل المدينة يصلون، وأهل كل بلدة بالخيار يسبحون أو يهللون أوينتظرون سكوتًا''** (حاشیہ ہدایہ ۱۳۱/۷).

اس تفصیلی مرقومہ سے معلوم ہوا کہ مروج بین الترویحتین فصل طویل اور اس میں طواف یا صلوۃ یا تسبیح یا تہلیل کی کوئی اصل سنت نبوی یا

۱۔ سنن ابن ماجه كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها باب ماجاء في قيام شهر رمضان (۱۳۲۷) ۱/ ٤٢٠.

آثار صحابہ میں نہیں ہے۔ یعنی: اس کے استحباب کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔ اس کی بنا صرف رائے واستحسان ہے۔ واللہ اعلم

☆ المنتقى لا بن الجارود یا المنتقى لا بن تيمية میں بچوں کو عیدگاہ میں لے جانے کے بارے میں کوئی بات نہیں ہے۔ البتہ صحیح بخاری میں ہے: باب خروج الصبيان إلى المصلى، أي في الأعياد وإن لم يصلوا.

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۶۸/۶۹)

س: شبینہ جس کی صورت یہ ہے کہ رمضان المبارک کی ستائیسویں شب کو پورا قرآن پاک نماز تراویح میں ایک حافظ یا تین یا چار شخص تقسیم کر کے صبح صادق سے قبل ختم کر دیتے ہیں، از روئے شریعت جائز ہے یا نہیں؟ جواب قرآن وحدیث سے مرحمت فرمائیے بحوالہ کتب کے جواب ہونا چاہئے؟

ج: شبینہ مروجہ کئی وجہ سے نادرست وناجائز ہے یہ طریقہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، اور نہ صحابہ کرام سے، نہ تابعین واتباع تابعین سے، نہ ائمہ اربعہ سے، غرض یہ کہ اس طرح قرآن ختم کرنا قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر سے ثابت نہیں ہے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے طریقہ کے خلاف ہے، اور جو عبادت آں حضرت ﷺ اور صحابہ کے طریقہ پر نہ ہو وہ نادرست ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی ارشاد الطالبین میں لکھتے ہیں:

''خواجہ عالی شان بہاء الدین نقشبند وامثال شان حکم کردند کہ ہر عبادت کہ موافق سنت است آں عبارت معینہ تر است برائے ازالہ رذائل نفس وتصفیہ عناصر ووصول قرب الہٰی، لہٰذا از بدعت حسنہ مثل بدعت قبیحہ اجتناب می کنند کہ رسول فرمود صلی اللہ علیہ وسلم: ''کل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة''(۱) پس نتیجہ ایں حدیث آنست کیہ کل محدثۃ ضلالۃ وبدیہی است کہ لاشئ من الضلالة بهداية، ولا شئ من المحدث بهداية، ونیز درحدیث آمد: ان القول لا يقبل مالم يعمل به، وكلهما لا يقبل بدون النية والقول والعمل والنية لا يقبل مالم يوافق السنة'' وچوں اعمال غیر مطابقہ سنت مقبول نہ باشند ثواب برآں مرتب نہ شود، اگر مشقت را در حصول دفع رذائل مدخلت بودے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ازاں منع نہ فرمودے یعنی سخن مقبول نیست بدون عمل کردند وہر دو عمل نیستند بدون نیت وہرسہ مقبول نیستند تا آں کہ موافق سنت نباشد، ابوداود از انس بن مالک روایت کردہ: ''لا تشددوا على أنفسكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم، فشدد الله على أنفسهم، فتلك بقاياهم في الصوامع''(۲) انتهى مختصراً.

شیخ ابن الہمام صاحب فتح القدیر محشی ہدایہ وملا علی قاری گفتند کہ بالجملہ: ''فالأفضلية في الاتباع، لا في تخيل النفس أنه

(۱) سنن نسائی كتاب العيدين باب كيف الخطبة؟ ۳/۱۸۸ (۲) كتاب الادب باب في الحسد (۴۹۰۴) ۵/۵۰۹.

افضل نظراً الی ظاهر عبادة او توجه، ولم یکن الله عزو جل یرضی لاشرف انبیائه لا بأشرف الأحوال" (مرقاة شرح مشکوة)، پس جو بات اور کام آں حضرت علی اللہ علیہ وسلم کی وضع اور روش کے خلاف ہو وہ مردود ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "من رغب عن سنتی فلیس منی".

پورا قرآن تین رات سے کم میں ختم کرنا ممنوع ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لا یفقه من قرأالقرآن فی أقل من ثلاث" (ابو داود و ترمذی)(۱)، "هذا نص صریح فی انه لا یختم القرآن فی أقل من ثلاث" (عون المعبود ۲۶۸/۴)، "و شاهده عند سعید بن منصور باسناد صحیح من وجه آخر، عن ابن مسعود: اقراوا القرآن فی سبع، ولا تقرؤا فی أقل من ثلاث" (فتح الباری ۹۵/۹) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا قرآن مجید کبھی تین رات سے کم میں ختم نہیں کیا ہے، "ولابی عبید من طریق الطیب بن سلیمان، عن عمرة عن عائشة، ان النبی صلی الله علیه وسلم کان لا یختم القرآن فی أقل من ثلاث، وهذا اختیار احمد و ابی عبید و اسحاق بن راهویه وغیرهم" (فتح الباری ۹۶/۹).

(۳) شبینہ کرنے والے بالعموم جیسا کہ مشاہدہ کیا گیا ہے یہ اہتمام بظاہر نام ونمود کے لئے کرتے ہیں۔ اور ختم کرنے والے حفاظ بھی بظاہر اخلاص فی العبادات سے عاری وخالی ہوتے ہیں کما یظهر من حرکاتهم وسکناتهم و کلماتهم. ومسا بقتهم به، هذا ما عندی، والله أعلم بسرائرهم وبواطنهم.

(۴) منتظمین شبینہ میں سے کم ایسے ہوتے ہیں جو اس عبادت میں شریک ہوں۔ حافظ کے پیچھے نماز میں صرف دو چار آدمی کھڑے ہوتے ہیں اور یہ بھی آخر تک کئی بیٹھکیں کرتے ہیں۔ باقی سب حاضرین تماشہ دیکھتے رہتے ہیں اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مسجد سے باہر اور اندر بھی لوگ گپ شپ کرتے رہتے ہیں، یا صف کے قریب سو جاتے ہیں اور مسجد میں ہوا چھوڑتے رہتے ہیں، پس ایسی عبادت بجائے ثواب کے، باعث عتاب نہیں تو اور کیا ہوگی؟

(۵) چوں کہ شبینہ میں قرآن صبح صادق سے اتنے پہلے ختم کرنا ہوتا ہے کہ لوگ سحری کھا کر حقہ پان بھی کر سکیں۔ اس لئے نہایت تیز پڑھنے والے حفاظ تلاش کئے جاتے ہیں، اور یہ حفاظ بالعموم قرآن ایسا پڑھتے ہیں کہ سننے والوں کو کچھ پتہ نہیں چلتا کہ یہ کیا پڑھ رہے ہیں! ہاں آیتوں کے آخری الفاظ یا رکوع میں جانے کے قریب ایک آدھ آیت صاف ضرور پڑھ دیتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس طرح قرآن پڑھنا نادرست ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جلد اور بہت تیز پڑھنے والے شخص سے بطور انکار فرمایا:

"أهذاً کهذ الشعر، ونثراً کنثر الأقل؟" (أبو داود وغیره)(۱).

---

(۲) ابوداود کتاب الصلاۃ باب تحزیب القرآن ۱۳۹۶/۵/۱۱۷ ترمذی کتاب القرأت باب:۱۳ (۲۹۴۹) ۱۹۸/۵،۷

(۶) اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عبادت مقبول ومحبوب اور پسندیدہ ہے جس پر مداومت کی جائے اور جو باعث ملال وکبیدگی خاطر نہ ہو اور ایک رات میں ختم کرنے والے حفاظ اور ان کے پیچھے دو چار شریک نماز ہونے والے تکان و پریشانی کی وجہ سے اس پر ہیشگی تو درکنار دوسری رات اس کا نام لینے کے لئے بھی تیار نہیں ہوتے بلکہ دن بھر خوب سوتے ہیں اور تکان مٹاتے ہیں۔ اپنے کام کاج کرنے کے لائق نہیں رہ جاتے، اس لئے ائمہ کے نزدیک رات بھر عبادت کرنا جو باعث ملال ہو، مکروہ ہے۔

(۷) بعض سلف سے ایک رات میں قرآن ختم کرنا منقول ہے لیکن ہمارے لئے حجت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وعمل ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالف قول وعمل ہمارے لئے حجت تو درکنار قابل التفات بھی نہیں ہے و نیز ان کو ایسا کرنے سے رنج وملال وکبیدگی خاطر لاحق نہیں ہوتی تھی وہ اس پر ہیشگی کرتے تھے اور گھبرا کر چھوڑ نہیں دیتے تھے۔ اس لئے نووی فرماتے ہیں: "ومن لم يكن من أهل الفهم و تدقيق الفكر، ولا له شغل بالعلم أو غيره من مهمات الدين ومصالح المسلمين العامة، فالاولىٰ له الاستكثار مما أمكنه من غير خروج إلى الليل ولا يوقرؤ.....(فتح الباری ۹/۹۶)☆

لیکن بہر حال ہم پابند ہیں اسوۂ رسول پر چلنے کے، اور اسوۂ رسول عملاً وقولاً شبینہ مروجہ کے خلاف ہے۔

عبیداللہ مبارکپوری

(الہدیٰ دربھنگہ، ج:۶، ش:۵ جمادی الآخر ۱۳۷۳ھ/ یکم مارچ ۱۹۵۴ء)

☆ ان مخصوص حالات میں ۸ رکعت تراویح مسنونہ کی نیت سے اور بقیہ ۱۲ رکعت مطلق نفل کی نیت سے اس طرح ان کے ساتھ باجماعت کل بیس رکعت اور انہیں جیسی وتر پڑھنے میں مضائقہ اور حرج نہیں۔ دعا قنوت وتر میں رکوع سے پہلے بھی جائز اور درست ہے۔ رکعت وتر میں امام کی تبعیت میں دو رکعت کے بعد بیٹھنا (قعدہ) متعین ہے۔ اور الگ وتر پڑھنے سے اچھا یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ ادا کی جائے۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی ۱۸/۹/۹۳

(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی، جلگاؤں)

☆ اصل عبارت یوں ہے: "والاختيار أن ذلك يختلف بالاشخاص، فمن كان من أهل الفهم و تدقيق الفكر، استحب له ان يقتصر على القدر الذى لا يختل به المقصود من التدبر واستخراج المعانى، و كذا من كان له شغل بالعلم او غيره من مهمات الدين و مصالح المسلمين العامة، يستحب له ان يقتصر منه على القدر الذى لا يخل بما هو فيه، و من لم يكن كذلك، فالأولى له الإستكثار ما أمكنه من غير خروج الى الليل، ولا يقرؤ هذرمة" (فتح البارى ۹/۹۶).

س: اگر کوئی حافظ قرآن اہل حدیث بیس رکعات تراویح پڑھادے اور بیس رکعات میں آٹھ رکعات کو سنت نبوی سمجھے، اور بقیہ رکعات کو ''نوافل'' خیال کرے تو یہ درست ہے یا نہیں؟ کیا بیس رکعات تراویح پڑھنا یا پڑھانا بدعت عمری ہے؟ حالاں کہ ایک روایت مرفوع ضعیف بروایت ابن عباس رضی اللہ عنہ بیہقی (۱) وطبرانی وابن ابی شیبہ میں بایں الفاظ آئی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر" (نصب الراية ۲/۱۵۳) ونیز بیس رکعات تراویح پر تعامل صحابہ وتابعین بھی ہے: ''عن السائب بن يزيد قال: كنا نقوم في زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر، رواه البيهقي في المعرفة، قال النووي في الخلاصة: إسناده صحيح'' (نصب الرایہ ۲/۱۵۴) اور مولوی عبدالحق لکھنوی حنفی عمدۃ الرعایہ ۱/۲۳۳ میں لکھتے ہیں: ''نعم ثبت اهتمام الصحابة على عشرين في عهد عمرو عثمان و علي، فمن بعد هم، أخرجه مالك وابن سعد والبيهقي و غيرهم، وما و اظبت عليه الخلفاء فعلاً وتشريعاً أيضًا سنةٌ، بحديث: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين، أخرجه أبو داود'' (۲) اور مقلدین اربعہ حرمین شریفین کا بھی اس پر عمل ہے۔ پس دریافت طلب امر یہ ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنا یا پڑھانا، آٹھ رکعات کو مسنون سمجھتے ہوئے درست ہے یا نہیں؟ اور اس کو بدعت عمری کہنا کیسا ہے؟ اور یہ اثر عمری سنداً صحیح ہے یا نہیں؟

(عبدالمالک کھنڈیلہ جے پور)

ج: آٹھ رکعت تراویح کو سنت نبوی سمجھ کر پڑھ لینے کے بعد رات کے کسی حصہ میں بطور نفل کے، مزید اجر وثواب کے لیے کچھ اور رکعتین ادا کرنا منع نہیں ہے۔ چنانچہ بعض سلف سے ۴۰، اور بعض سے ۳۸، اور بعض سے ۳۶، اور بعض سے ۳۴، اور بعض سے ۲۸، اور بعض سے ۲۴، اور بعض سے ۲۰ تک پڑھنا منقول ہے۔ لیکن سنت نبوی صرف آٹھ رکعت ہے۔ اس سے زیادہ اباحت اور جواز محض کے درجہ میں ہے۔ کسی اہل حدیث کا حنفیوں کی طرح مسلسل ۲۰ رکعت تراویح پڑھنا اور یہ خیال کر لینا کہ ۸ رکعت تراویح مسنونہ ہوئیں اور بقیہ نفل، میرے نزدیک ٹھیک نہیں ہے۔ مقلدین ۲۰ رکعت کو جو نہ سنت نبوی ہے، نہ سنت عمری، سنت نبوی سمجھتے ہیں اور اسی کا التزام کرتے ہیں اور ۸ رکعت پر اکتفا کرنے والوں پر طعن کرتے ہیں۔ اس طرح ۲۰ رکعت تراویح مقلدین کا شعار ہوگئی ہے پس مقلدین کی طرح مسلسل ۲۰ رکعت پڑھنے سے ان کے شعار کو، جو ایک غیر مسنون چیز ہے تقویت ہوگی، اور سنت نبوی سے اعراض اور اس کے ترک کی موہم ہوگی۔ ونیز یہ طریق کار مداہنت سے خالی نہیں۔ ایسی صورت اغلباً وہیں پیش آتی ہے جہاں مقتدی عام طور پر حنفی ہوں اور دو ایک اہل حدیث یا تراویح پڑھانے والا حافظ اہل حدیث ہوتا ہے اور مصلیان مسجد حنفی۔ پہلی صورت میں ظاہر یہ ہے کہ اہل حدیث ۲۰ رکعت اس لئے پڑھتا ہے کہ حنفیوں کی مخالفت کے طعن وتشنیع سے محفوظ رہے۔ اور دوسری صورت میں اہل حدیث حافظ ۲۰ رکعت اس لئے پڑھاتا ہے کہ حنفی خوش رہیں

(۱) السنن الكبرى ۲/۴۹۶ (۲) كتاب السنة باب في لزوم السنة (۴۶۰۷) ۵/۱۵.

اوراس کوتراویح پڑھانے کی مشروط یا غیر مشروط اجرت مل جائے کلتا الصورتین قبیحة عندنا، بل لا یجوز عندنا أخذ الأجرة علی التراویح.

آپ کی پیش کردہ مرفوع روایت باتفاق امت سخت ضعیف بالکل نا قابل اعتماد ہے ملاحظہ ہو "نصب الرایة للزیلعي الحنفي، وفتح القدیر لابن الهمام الحنفي، وعمدة القاري للعیني الحنفي، والعرف الشذی للشیخ محمد انور الکشمیری الحنفي، و غیرها من تصانیف الحنفیة. پس آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ۲۰ رکعت تراویح پڑھنے کی نسبت غلط اور باطل ہے۔اسی لئے مولوی انور شاہ صاحب مرحوم فرماتے ہیں:"و لا مناص من تسلیم أن تراویحه علیه السلام کانت ثمان رکعات" (العرف الشذی ۲/۲۳۴).

مولوی عبدالحئی صاحب کی طرح دوسرے حنفی علمانے بھی اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ۲۰ رکعت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کا اجماع ہوگیا ہے، اور چوں کہ آپ ﷺ نے "علیکم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدین" فرمایا ہے، اس لیے ۲۰ رکعت پڑھنے کا گویا آپ ﷺ نے حکم دیدیا۔ ملاحظہ ہو: طحطاوی علیٰ المراقی، ماثبت بالسنة، کشف الغمة، عمدة القاری وغیرہ اور اسی ادعاء اجماع وتعامل صحابہ کی آڑ لے کر بعض مقلدین نے یہ کہہ دیا ہے کہ حدیث مرفوع مذکور فی السوال اگر چہ ضعیف ہے لیکن عمل صحابہ کی وجہ سے قوی ہوگئی۔ ملاحظہ ہو: اوجز المسالک، والکوکب الدری وغیرہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ (سنت نبوی ۸ رکعت کے مقابلہ میں) حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم وغیرہ سے بیس رکعت کے متعلق جتنی روایتیں مقلدین نے اب تک ڈھونڈھ کر پیش کی ہیں، ان میں سے کوئی بھی سنداً صحیح نہیں۔ سب کی سب مجروح ہیں (ہر ایک اثر اور روایت پر مفصل کلام و جرح تحفۃ الاحوذی (۲/۷۴، ۷۵، ۷۶) میں ملاحظہ کیجئے) چنانچہ آپ کا پیش کردہ اثر اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ بیہقی نے اس کو دو سند سے روایت کیا ہے۔ ایک سند میں دو (ابوعثمان عمرو بن عبداللہ البصری وابوطاہر الفقیہ) ایسے راوی ہیں جن کے متعلق کچھ نہیں معلوم کہ وہ کون ہیں؟ اور کیسے ہیں؟۔ اور دوسری سند میں امام بیہقی کے شیخ ابوعبداللہ حسین بن محمد بن فنجویہ دینوری ہیں اور ان کا حال بھی معلوم نہیں۔ اور یہ اثر اس لئے بھی غیر محفوظ ہے کہ یہ موطا مالک (۲۴۷ ص: ۸۵)، سنن سعید بن منصور، قیام اللیل لابی نصر (ص: ۱۵۷) کی اوس صحیح محفوظ روایت کے معارض ہے جس میں سائب بن یزید صحابی کہتے ہیں کہ: حضرت عمر کے زمانہ میں ہم لوگ گیارہ رکعت تراویح مع وتر کے پڑھتے تھے، اور یہ کہ حضرت عمر نے ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ عنہ کو مع وتر گیارہ رکعت پڑھانے کا حکم دیا تھا۔

اور جب ۲۰ رکعت والے تمام آثار مجروح وضعیف ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ان کے حکم سے بجائے ۲۰ رکعت کے صحابہ کا صرف آٹھ رکعت تراویح پڑھنا ثابت ہے، و نیز تراویح کی رکعتوں کے بارے میں سلف کا مختلف عمل تھا، (کما تقدم) یہاں تک کہ جنگ حرّہ سے پہلے ایک سو سے زائد برسوں تک مدینہ والوں کا عمل ۳۸ پر رہا۔ تو ۲۰ پر صحابہ وتابعین کا اجماع اور عمل و مواظبت کا دعوی غلط اور

باطل نہیں تو اور کیا ہے۔ اور جب خلفاء راشدین وصحابہ کا ۲۰ پر تعامل ثابت نہیں، تو مزعومہ تعامل واجماع ومواظبت کے ذریعہ حدیث ضعیف کی تقویت وتائید کا ظن فاسد بھی ختم ہوگیا۔ اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے مان لیں کہ ۲۰ رکعت تراویح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سنت ہے اور یہ کہ اس پر ان کے زمانہ میں لوگوں کا عمل تھا، تو سنت نبوی پر سنت عمری کو ترجیح دینا یعنی: نبی معصوم ﷺ کے عمل کو چھوڑ کر عمل صحابہ کو لے لینا کونسی فقاہت ہے؟۔

ہمارے لیے شریعت وقانون صرف وحی جلی (قرآن) ووحی خفی (حدیث) ہے جس کا مرجع ذات الٰہی ہے۔ صحابہ کو تشریع کا منصب حاصل نہیں۔ اور "علیکم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدین" میں سنت الخلفاء سے مراد خلفاء کی وہ سنت ہے جس کا منشاء واصل سنت نبوی میں موجود ہو۔

اور جب ۲۰ رکعت تراویح نہ سنت نبوی ہے، نہ سنت عمری، نہ معمول صحابہ وتابعین، تو حرمین شریفین بلکہ دنیا بھر کے مقلدین کا ۲۰ پر عمل ہماری نظر میں کیا وقعت رکھے گا إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل.

(محدث دہلی ج:۲ ش:۵ رجب ۱۳۶۶/ اگست ۱۹۴۷ء)

س: (۱) تراویح پڑھانے پر حافظوں کے لئے اجرت لینی جائز ہے یا نہیں؟

(۲) جو حافظ اجرت پر تراویح پڑھائے اس کو تراویح کا ثواب ملتا ہے یا نہیں۔

ج: (۱) تراویح پڑھانے پر اجرت لینی ٹھیک نہیں۔ تراویح ایک عبادت ہے اور عبادت کا عوض دینا اور اس پر اجرت ومعاوضہ لینا درست نہیں ہے۔ "سئل أحمد عن إمام قال لقوم: أصلي بكم رمضان بكذا و كذا درهما؟، قال: أسال الله العافية، من يصلي خلف هذا!" (قیام اللیل ص: ۱۷۸)، البتہ بغیر شرط کے مقتدی اپنی خوشی سے یہ خیال کر کے کہ تراویح پڑھانے والے نے گھر چھوڑ کر اپنے کو ہمارے یہاں ایک مدت تک مقید رکھا اور اپنا وقت پابندی سے صرف کیا ہے تراویح پڑھانے کی اجرت کی نیت کے بغیر اس کو کچھ دیدیں تو قبول کرنے میں حرج اور مضائقہ نہیں۔ "قال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر: ما أتاک من هذا المال من غير مسئلة و لا إشراف نفس فخذه." (۱)

(۲) ایسے حافظ کو اخروی ثواب نہیں ملے گا، وہ اجیر محض ہے، جس غرض اور مقصد سے اس نے تراویح پڑھائی ہے، دنیا میں اس کو مل گیا۔

(محدث دہلی)

س: حافظ قرآن امام تراویح کے پیچھے ناظرہ خواں نیت باندھ کر اپنے سامنے قرآن کھول کر رکھ لیتے ہیں، اگر حافظ بھول جاتا ہے

(۱) بخاری کتاب الاحکام باب رزق الحکام ۸/۱۱۱، مسلم کتاب الرقاق باب اباحة الأخذ لمن أعطى من غير مسئلة (۱۰۴۵) ۲/۳

یا بھٹک جاتا ہے تو یہ ناظرہ خواں اس کو بتا دیتے ہیں، از خود ہی ورق بھی الٹتے ہیں، کیا ناظرہ خوانوں کا یہ فعل جائز ہے؟

ج: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے غلام ذکوان حضرت عائشہ اور بعض دیگر صحابہ و تابعین کو قرآن دیکھ کر تراویح کی نماز پڑھاتے تھے (ابو داود فی کتاب المصاحف ص:٢٢١، وابن ابی شیبہ، والشافعی، وعبدالرزاق) (١) ،اسی اثر کی بنا پر سے امام اعظم یعنی امام مالک اور صاحبین کے نزدیک غیر حافظ شخص کا قرآن سے تراویح پڑھانا جائز ہے، لیکن امام ابوحنیفہ وابن حزم اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے اور اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ "لکونه عملا كثيراً، ولأن عمر كان ينهى عنه" (العينى)، وتأول أثر عائشة بعض الحنفية أنه كان يحفظ من المصحف في النهار، ويقرأه في الليل في الصلوة عن ظهر قلب. بعض لوگ اس اثر کو سامنے رکھ کر امام تراویح کے پیچھے ناظرہ خوانوں کے قرآن کھول کر سامنے رکھنے اور اوراق الٹنے اور بوقت نسیان امام کو تلقین کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن مجھے اس کے جواز میں تامل وتردد ہے۔ قرون ثلٰثہ مشہود لہا بالخیر میں.......... اس کی نظیر نہیں ملتی اور جو صورت منقول ہے قطع نظر اس بات کے کہ وہ محض ایک اثر ہے، اس کے خلاف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قول مروی ہے، و نیز اس کے جواز میں عندالائمہ اختلاف ہے، پس اس پر صورت مسئولہ کا قیاس کرنا محل تامل ہے۔

(محدث دہلی ج:٩، ش:٤، رجب ١٣٦٦ھ/ اگست ١٩٤٧)

س: رمضان شریف میں تراویح میں ختم قرآن مجید کتنی دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، یا عمل صحابہ رضی اللہ عنہم یا اجماع صحابہ سے کیا ثابت ہوتا ہے؟

ج: کسی روایت میں اس امر کا ذکر نہیں ملتا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں نماز تراویح کے اندر کتنی دفعہ قرآن مجید ختم کرتے تھے، البتہ آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے فرمایا تھا: "لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلث" (٢) اس حدیث کے مطابق جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم تین دن سے کم میں قرآن ختم نہیں کرتے تھے۔ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم سات دن میں پورا قرآن ختم کرتے لیکن یہ حکم رمضان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ قال الحافظ: "و شاهد حديث ابن عمر عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح من وجه آخر عن ابن مسعود: اقرأوا القرآن في سبع، ولا تقرؤه في أقل من ثلاث" (فتح ٨/١٥/٧) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "لا أعلم نبي الله صلى الله عليه وسلم قرأ القرآن في ليلة، ولا قام الليلة حتى أصبح" (قيام الليل) "ولأبي عبيد عن عائشة: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يختم القرآن في أقل من ثلاث، وهذا اختيار احمد وابي عبيد و اسحاق بن راهويه وغيرهم" (فتح ٨/١٥/٧). کتاب فضائل

(١) المصنف (٣٨٢٥) ٧/٣٩٤. (٢) ترمذی کتاب قرأة القرآن وتحزيبه و ترتيله باب في كم يقرأ القرآن (١٣٩٠)، وصححه الالبانی.

القرآن باب فی کم یقرأ القرآن.

غرض یہ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ آٹھ رکعت پڑھی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں آٹھ ہی رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا، پس ہم کو بھی ہمیشہ آٹھ ہی رکعت پڑھنی چاہئے ایک حدیث میں آں حضرت ﷺ کے بیس رکعت پڑھنے کا ذکر ہے لیکن یہ روایت تمام علماء احناف اور محدثین کے نزدیک بالاتفاق ضعیف اور ناقابل استدلال ہے۔ دیکھو: فتح القدیر ۱/ ۲۰۵، اور فتح المعین شرح الشرح کنز، اور بحر الرائق شرح کنز اور طحطاوی، اور عمدۃ القاری بشرح بخاری للعینی ۲/ ۳۵۸، اور نصب الرایۃ تخریج ہدایہ ۱/ ۲۹۳ العرف الشذی تقریر انور شاہ مرحوم علی الترمذی۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س: کیا رمضان میں ایک قرآن ختم کرنا سنت ہے؟

(ابو الحسن منیر میلوشار)

ج: عند الحنفیہ تین ختم افضل ہے اور دو ختم فضیلت ہے اور ایک ختم سنت ہے۔ **"السنة فی التراويح إنما هو الختم مرة، فلا يترك لكسل القوم، كذا فی الكافی، والختم مرتين فضيلة، والختم ثلث مرات أفضل، كذا فی السراج الوهاج" (عالمگیری ۱/ ۹۴).**

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س: ہر سال رمضان شریف کی ستائیسویں شب میں سوئیاں یا کوئی بھی میٹھی چیز کھانا کھلانا کیسا ہے؟

سائل محمد عیسی
متعلم جامعہ اسلامیہ فیض عام مئو، اعظم گڑھ

ج: یہ بھی محض رسمی اور من گھڑت چیز ہے۔ اور اس سے بعض جگہ تو یہ پوری رات کھانے اور پکانے کھلانے، گپ شپ اور شور و شغب میں گذر جاتی ہے انا للہ و انا الیہ راجعون۔ فقط

عبید اللہ رحمانی مبارکفوری
۱۱/۱۱/۱۴۰۳ھ/ ۲۱/ ۸/ ۱۹۹۳ء

رویت ہلال

از مولانا ابوعبیدہ عبدالمعید صاحب بنارسی

ایک روز کا واقعہ ہے کہ میں ایک بزرگ سے ملنے گیا، تو وہاں پرچہ ''الہدیٰ'' دربھنگہ مورخہ ۱۶؍ جولائی ۱۹۵۳ء موجود تھا، اٹھا کر دیکھنے لگا تو ص: ۴ پر دیکھا کہ استفسارات کے ذیل میں سوالات کا جواب دیتے ہوئے ایک فاضل نے رویت ہلال کے متعلق عجیب وغریب علمی تحقیقات پیش کی ہیں، پڑھ کر عقل حیران تھی کہ یا الٰہی جو اپنی ہی سمجھ میں نہ آئے، اسے دوسروں کو کیوں کر سمجھانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل محقق نے کسی اسکولی لڑکے سے لفظ ''ڈیٹ لائن'' سن لیا تھا، اور کہیں سے جدید علم ہیئت کا لفظ پا گئے، اب ان دونوں لفظوں کا استعمال ضروری سمجھ کر ''علمی تحقیق'' کے رنگ میں پیش کر دیا، ورنہ ''ڈیٹ لائن'' کو اختلاف مطالع سے کیا واسطہ، اور دوسرے شہر کی رویت کو تسلیم کرنے نہ کرنے کو جدید علم ہیئت سے کیا تعلق! فاضل محقق نے حافظ ابن حجر اور علامہ شوکانی کی تحقیقات ذکر کرنے کے بعد اپنی علمی تحقیقات مندرجہ ذیل الفاظ میں پیش کی ہیں:

''عام طور پر اختلاف مطالع کا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس کا مفہوم متعین نہیں کیا جاتا۔ اختلاف مطالع کا مفہوم یہ نہیں کہ کسی ملک کے دو شہر کے طلوب وغروب کے مابین ایک گھنٹہ یا آدھ گھنٹہ کا فرق ہو۔ اختلاف مطالع کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے۔ ورنہ پھر ایک گاؤں کی رویت اس سے کچھ دور والے گاؤں کے لئے بھی معتبر نہیں ہو سکتی کیوں کہ زمین کے اپنے محور پر گردش کرنے کی وجہ سے ہر دو مقام کے طلوع وغروب میں کچھ نہ کچھ اختلاف یقینی ہوگا، اس لئے کہ ہر درجہ پر طلوع وغروب میں چار منٹ کا فرق ہو جاتا ہے اس صورت میں ہندوستان کا ہر ہر گاؤں خواہ دونوں میں ایک ہی میل کا فاصلہ کیوں نہ ہو اپنی اپنی رویت پر اعتبار کرے گا وهذا باطل جداً.

پس اختلاف مطالع کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں ممالک میں اس قدر دوری واقع ہو کہ دونوں کی تاریخ اور دن میں فرق پڑ جائے، جیسا کہ امریکہ اور ہندوستان کے مابین ہے کہ دونوں کی تاریخ اور ایام میں فرق پڑ جاتا ہے، جس کو دفع کرنے کے لئے موجودہ زمانہ میں ۱۸۰ درجہ طول بلد پر ایک ڈیٹ لائن یا تاریخ بدلنے والا خط فرض کر لیا گیا ہے۔ جب کوئی جہاز مشرق کی طرف سفر کرتے ہوئے اس خط کو پار کرتا ہے تو وہ ایک دن کو دو دفعہ گن لیتا ہے، یعنی: اگر دس دسمبر سوموار کو یہ خط پار کیا، تو اگلے دن کو بھی دس دسمبر سوموار ہی شمار کرے گا، ورنہ پھر تاریخ اور دن میں فرق پڑ جائے گا۔ اور اگر مغرب کی طرف سفر کرتے ہوئے اس خط کو پار کرتا ہے، وہ ایک دن کو اپنے ایام میں حذف کر دیتا ہے، یعنی: اگر دس دسمبر سوموار کو عبور کیا، تو اگلا دن ۱۲؍ دسمبر بدھ شمار کرے گا، اس طرح کرنے سے ہندوستان اور امریکہ کے ایام اور تاریخ ایک ہوتے ہیں، ورنہ ایک ہرگز نہیں ہو سکتے۔ یہ ہے اختلاف مطالع کا مفہوم۔

پس اگر ''اختلاف مطلع'' کو رویت میں معتبر بھی تسلیم بھی کیا جائے، تو یہ مطلب ہوگا کہ امریکہ اور ہندوستان کی رویت ایک دوسرے کے لئے معتبر نہیں ہوسکتی، کیوں کہ دونوں کے ایام وتاریخ میں قدرتاً فرق پیدا ہوتا ہے، لہٰذا ممکن ہے امریکہ میں ایک دن ہلال نظر آئے اور ٹھیک اسی دن ہندوستان میں نظر نہ آئے، کیوں کہ جس وقت امریکہ میں ہلال طلوع کرے گا، اس وقت ہندوستان میں صبح کا وقت ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ طلوع ہلال کا وقت نہیں ہے، اختلاف مطلع کا یہ مفہوم ہندوستان کے کسی دو خطہ پر صادق نہیں آتا۔ اگر پشاور اور صوبہ سرحد میں ۲۹ کا ہلال نظر آئے تو ڈھاکہ اور بہار میں بھی اسی دن نظر آسکتا ہے بشرطیکہ بادل وغیرہ مانع نہ ہوں، جیسا کہ اس رمضان کی مثال سے واضح ہوتا ہے۔

کراچی ریڈیو نے نشر کیا کہ ۲۹؍ کا ہلال نظر آگیا اور ٹھیک یہی ۲۹؍ کا ہلال ڈھاکہ اور بہار کے بعض مقام میں بھی نظر آگیا، جیسا کہ موضع مرول کے ایک عالم شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ مرول میں ہم نے بچشم خود اور بہتوں نے ۲۹ کا چاند دیکھا، حالاں کہ یہی چاند اس سے چند میل کے فاصلہ پر ہم لوگوں کو نظر نہیں آیا۔

پس اس علمی تحقیق سے ثابت ہوگیا کہ ہندوستان کے کسی دو خطہ کے مابین اختلاف مطلع نہیں ہے، کیوں کہ یہاں انتہائی دو مشرقی ومغربی خطوں کے مابین ڈیڑھ گھنٹہ سے زیادہ کا فصل نہیں اور یہ فصل ان دو خطوں کی رویت پر قطعاً کچھ بھی اثر انداز نہیں ہوسکتا۔

جو لوگ جدید علم ہیئت سے ناواقف ہیں اور اختلاف مطلع کا مفہوم نہیں سمجھتے وہی لوگ ایک ''بلد'' کی رویت، دوسرے ''بلد'' کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور یہ محض جہالت کی وجہ سے ہے'' (فاضل محقق کی تحقیق یہاں ختم ہوجاتی ہے)۔

اب ناظرین غور فرمائیں کہ کون سا عقدہ حل ہوگیا! اور کونسی گتھی سلجھ گئی!۔ چوں کہ رویت ہلال کی بحث ہے، لہٰذا آیئے سب سے پہلے ہم ''رویت ہلال'' کی حقیقت اپنے سامنے رکھ لیں پھر ''اختلاف مطالع'' سمجھنے کی کوشش کریں، تھوڑی دیر کے لئے ناظرین کو غور وفکر کی دعوت دی جاتی ہے کہ وہ مندرجات ذیل پر غور وخوض فرمائیں:

(۱) قدیم علم ہیئت میں بتلایا گیا ہے کہ زمین ساکن ہے۔ آسمان اور اس کے ستارے زمین کے گرد چکر لگاتے ہیں، چنانچہ چاند پہلے آسمان میں ہے اور سورج چوتھے آسمان میں اور نواں آسمان تمام آسمانوں کو ۲۴؍ گھنٹے میں، مشرق سے مغرب کی طرف ایک دفعہ پورا چکر دے دیتا ہے جس سے دن رات پیدا ہوتے ہیں، پھر ہر آسمان اپنی ذاتی حرکت بھی رکھتا ہے، چنانچہ چوتھا آسمان ایک سال میں مغرب سے مشرق کی طرف ایک چکر لگاتا ہے، اور پہلا آسمان ایک مہینہ میں مغرب سے مشرق کی طرف ایک چکر لگاتا ہے، اور چوں کہ پورے چکر میں ۳۶۰ درجے ہوتے ہیں جن کو چاند ایک مہینہ میں طے کرتا ہے، اس لئے ایک دن میں چاند ۱۲ درجے مغرب سے مشرق کی طرف ہٹ جاتا ہے، اور چودہ تاریخ کو جب سورج مغرب میں غروب ہوتا ہے تو چاند مشرق سے طلوع ہوتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ چاند کی روشنی ذاتی نہیں ہے، بلکہ سورج کی شعاع سے چاند روشن ہوتا ہے، اور چاند کا وہ نصف کرہ جو سورج کے سامنے پڑتا ہے ہمیشہ روشن رہتا

ہے، اور دوسرا نصف کرہ جو سورج کے سامنے نہیں پڑتا ہمیشہ تاریک رہتا ہے، اب چاند کے ماہانہ چکر کی وجہ سے کبھی اس کا پورا روشن حصہ ہمارے سامنے ہوتا ہے جیسا کہ چودہویں رات میں، اور کبھی اس کا پورا تاریک حصہ ہمارے سامنے پڑتا ہے جیسا کہ اٹھائیسویں تاریخ کو۔ اسی طرح مختلف تاریخوں میں اس کا روشن حصہ کم وبیش نظر آتا ہے، یعنی: جتنا ہی چاند سورج سے زیادہ فاصلہ پر ہوگا، اتنا ہی اس کا روشن حصہ ہمیں زیادہ نظر آئے گا، چنانچہ چودہویں رات کو جب چاند سورج سے سب سے زیادہ فاصلہ پر یعنی: نصف دور کے فاصلہ پر ہوتا ہے، تو اس کا روشن حصہ پورا نظر آتا ہے، اور جب کم فاصلہ پر رہتا ہے تو کم نظر آتا ہے، اور جب بالکل قریب آجاتا ہے جیسے اٹھائیسویں تاریخ کو، تو بالکل نظر نہیں آتا، پھر جب انتیسویں یا تیسویں تاریخ کو اتنے فاصلہ پر ہوجاتا ہے کہ اس کے روشن حصہ کا کنارہ نظر آنے لگتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہلال نظر آیا، پھر یہ فاصلہ کسی مہینہ کی انتیس یا تیس کو کم رہتا ہے، تو چاند باریک اور نیچا دکھائی دیتا ہے۔ اور کسی مہینہ میں یہ فاصلہ زیادہ ہوتا ہے تو چاند موٹا اور اونچا نظر آتا ہے۔

اب یہ جاننا چاہیے کہ کم از کم چاند سورج میں کتنا فاصلہ ہو تو ہلال نظر آئے گا، اس کے لئے ہم "علم الزیجات والتقاویم" کی سیر کرتے ہیں جو علم ہیئت کی ایک فرع ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ہیئت والوں نے رصدگاہوں میں تجربہ کرکے یہ بتلایا ہے کہ کم از کم یہ فاصلہ دس درجہ سے زائد قریبا ساڑھے دس درجہ ہونا چاہیے، چنانچہ دس درجہ کے فاصلہ پر چاند نظر نہیں آتا، البتہ جب چاند سورج میں ساڑھے دس درجہ کا فاصلہ ہو تو ہلال نظر آئے گا۔

اب رویت ہلال کی اس حقیقت کو سامنے رکھ کر ہم ہندوستان کے دو شہروں کو لیتے ہیں، ایک: مشرقی۔ دوسرا: مغربی۔ مثلا: کلکتہ اور ممبئی۔ ان دونوں کے درمیان ایک گھنٹہ دو منٹ کا فرق ہے، یعنی: جب کلکتہ میں آفتاب غروب ہوتا ہے، تو اس کے ایک گھنٹہ دو منٹ بعد ممبئی میں آفتاب ڈوبتا ہے، اب کسی مہینہ کی انتیس تاریخ کو کلکتہ میں آفتاب غروب ہونے کے وقت چاند سورج کا فاصلہ دس درجہ ہو، تو وہاں ہلال نظر نہ آئے گا، مگر اسی روز ممبئی میں ایک گھنٹہ دو منٹ کے بعد آفتاب ڈوبے گا اور ایک گھنٹہ میں آدھا درجہ کا فاصلہ بڑھ جائے گا، اس لئے چاند سورج میں ساڑھے دس درجہ کا فاصلہ ہوجائے گا اور ممبئی میں ہلال نظر آئے گا، اس لئے ہندوستان کے دو شہروں میں اختلاف مطالع پایا جاتا ہے۔

اسی طرح ایسے دو شہروں میں بھی اختلاف مطالع پایا جاتا ہے جن کے اوقات میں صرف آدھ گھنٹہ کا فرق ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ پہلے شہر میں چاند سورج کا فاصلہ حد رویت کو نہ پہنچا ہو، اس لئے ہلال نظر نہ آئے اور دوسرے شہر میں آدھ گھنٹے کے بعد یہ فاصلہ حد رویت کو پہنچ جائے اور وہاں ہلال نظر آئے، یہ ہے قدیم علم ہیئت۔ جس کی تائید ایک حد تک قرآن مجید کے مندرجہ ذیل آیات سے بھی ہوتی ہے:

"ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتادا .... وبنينا فوقكم سبعا شداداً" (سورہ النباء)، "تبارك الذى جعل فى السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمراً منيرا" (الفرقان: ٦١). "وجعلنا السماء سقفًا محفوظًا

(الانبیاء:۳۲)، "والشمس تجری لمستقر لها ذلک تقدیر العزیز العلیم o والقمر قدرنه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم o لا الشمس ینبغی لها أن تدرک القمر و لا اللیل سابق النهار و کل فی فلک یسبحون" (یس رکوع:۳) اس طرح کی بہت سی آیات قرآن مجید میں ہیں، جن کو طوالت کے خوف سے نقل نہیں کیا گیا۔

اب آیئے ذرا جدید علم ہیئت کی فضا میں بھی چاند دیکھ لیں، تاکہ فاضل محقق کو اس بات کا دکھ نہ ہو کہ ہم نے تو اتنی محنت سے جدید علم ہیئت کا لفظ استعمال کیا، اور کسی نے اس کی قدر نہ کی۔

(۲) جدید علم ہیئت میں آسمان کا وجود نہیں، یہاں فضا ہی فضا ہے۔ اور اس فضا میں آفتاب و ماہتاب اور دوسرے سیارے ایک دوسرے سے متعینہ فاصلہ پر باہمی کشش کی وجہ سے قائم ہیں، پھر چوں کہ سورج سب سے بڑا ہے اس لئے وہ تو کسی کے گرد نہیں گھومتا، البتہ دوسرے سیارے سورج کے گرد گھومتے ہیں۔ چنانچہ زمین بھی ایک سیارہ ہے جو سورج کے گرد ایک بیضاوی راستہ پر ایک سال میں ایک چکر لگاتی ہے، جس سے موسم کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ پھر زمین ایک دوسری حرکت بھی کرتی ہے یعنی: اپنے محور پر ۲۴ گھنٹے میں ایک دفعہ گھوم جاتی ہے جس سے دن رات پیدا ہوتے ہیں، اور چوں کہ زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف گھومتی ہے، اس لئے سورج مغرب کی طرف جاتا ہوا معلوم ہوتا ہے، جیسے آپ ریل گاڑی میں بیٹھے ہوں اور ریل گاڑی مشرق کی طرف جارہی ہو، تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام درخت وغیرہ مغرب کی طرف چلے جارہے ہیں، حالانکہ وہ اپنی جگہ کھڑے ہیں۔ ریل گاڑی ہی مشرق کی طرف جارہی ہے۔ پھر آیئے چاند کو دیکھئے تو وہ زمین کے گرد ایک مہینہ میں ایک چکر لگاتا ہے، یعنی: روزانہ ۱۲ درجے طے کرتا ہے، اور اس طرح وہ سورج سے دور اور نزدیک ہوتا رہتا ہے، بالکل نزدیک ہونے کی صورت میں چاند کا روشن حصہ پورا نظر آتا ہے، اسی طرح کم و بیش فاصلہ پر روشن حصہ کم و بیش نظر آتا ہے، اور کم از کم چاند سورج سے ساڑھے دس درجہ فاصلہ پر ہو تو ہلال نظر آتا ہے۔ اب قدیم و جدید علم ہیئت کا فرق دیکھئے کہ وہاں آسمان ہے اور سورج زمین کے گرد چکر لگا رہا ہے اور یہاں آسمان نہیں ہے اور سورج زمین کے گرد چکر نہیں لگا رہا ہے بلکہ زمین ہی سورج کے گرد چکر لگا رہی ہے مگر رویت ہلال کی حقیقت وہی رہی، اس میں کچھ فرق نہ پڑا، اور اختلاف مطالع بھی اسی طرح ایک ملک کے دو شہروں میں پایا گیا، کیوں کہ یہاں بھی ہر گھنٹہ میں سورج سے چاند کا فاصلہ آدھا درجہ بڑھتا اور گھٹتا رہتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ایک شہر میں چاند حد رویت کو نہ پہنچا ہو، لہٰذا وہاں ہلال نظر نہ آئے، اور دوسرے شہر میں جو ایک گھنٹہ یا آدھ گھنٹہ کے فرق پر ہے، وہاں چاند حد رویت کو پہنچ جائے اور ہلال نظر آجائے۔ یہ ہے جدید علم ہیئت، جس سے ناواقفیت کا طعن علماء شریعت کو دیا گیا ہے۔

اب آیئے ذرا ڈیٹ لائن کی بھی سیر کر لیں:

(۳) تاریخ کا بدلنا: ہم آپ سے پوچھیں کہ تاریخ کتنی دیر میں بدلتی ہے، تو اگر آپ کے دماغ میں خلل نہیں ہے، تو آپ یقیناً یہی کہیں گے کہ ۲۴ گھنٹے میں تاریخ بدلتی ہے، یعنی: اگر آج مغرب کے وقت کوئی تاریخ شروع ہوئی تو ۲۴ گھنٹے کے بعد کل مغرب ہی کے

وقت یہ تاریخ بدلے گی اور دوسری تاریخ شروع ہوگی، جیسا کہ اسلامی شریعت میں ہے۔ اور اگر آج ۱۲ بجے دن کو کوئی تاریخ شروع ہوئی تو ۲۴ گھنٹے کے بعد کل ۱۲ بجے دن ہی کو تاریخ بدلے گی جیسا کہ ہیئت دانوں کے نزدیک ہے، اور اگر آج ۱۲ بجے رات کو کوئی تاریخ شروع ہوئی تو ۲۴ گھنٹے کے بعد کل ۱۲ بجے رات ہی کو یہ تاریخ بدل کر دوسری تاریخ شروع ہوگی جیسا کہ لندن والوں کی قرارداد ہے اب ہم طول بلد کو بھی سمجھ لیں تب ڈیٹ لائن پر چلیں۔ کرہ زمین پر ''قطبین'' کے درمیان شمالاً جنوباً جو خطوط فرض کئے ہیں وہ ''خطوط طول البلد'' کہلاتے ہیں، جیسے: ایک خربوزہ لے لیجئے، اس پر فاشول کے درمیان جو خطوط نصف دائرہ کی شکل میں ہیں ان کو خطوط طول البلد سمجھئے۔ انھیں خطوط ''طول البلد'' کے درمیان جو فاصلہ شرقاً غرباً پایا جاتا ہے اس کو طول البلد کہتے ہیں۔ لندن سے گذرنے والا خط طول البلد اس زمانے میں صفر درجہ میں مانا گیا ہے۔ چوں کہ پورے دائرہ میں ۳۶۰ درجے ہوتے ہیں، اس لئے نصف دور میں ۱۸۰ درجے ہوں گے۔ اب لندن سے مشرق کی طرف نصف دور چلئے تو ۱۸۰ درجہ پر پہنچیں گے۔ اسی طرح لندن سے مغرب کی طرف نصف دور چلئے تو اسی ۱۸۰ درجہ پر پہنچیں گے۔ جب آفتاب ۱۸۰ درجہ طول بلد پر پہنچتا ہے اس وقت لندن میں رات کا ۱۲ بجا ہوتا ہے، اسی وقت تمام دنیا میں تاریخ بدل دی جاتی ہے، تاکہ دنیا کے تمام کاروبار اور نظام میں یکسانیت رہے۔ اسی لئے ۱۸۰ درجہ خط طول البلد کو ''ڈیٹ لائن'' یعنی: ''خط تاریخ'' کہتے ہیں، ورنہ قدرتاً دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف اوقات میں تاریخ بدلتی رہتی ہے، مثلاً: جب کلکتہ میں آفتاب غروب ہوا، تو شرعاً وہاں کی تاریخ بدل گئی، پھر تین گھنٹہ کے بعد جب مکہ معظمہ میں آفتاب غروب ہوا، تو وہاں کی تاریخ بدل گئی۔ اسی طرح ۱۲ گھنٹے کے بعد امریکہ میں آفتاب غروب ہوا، تو وہاں کی تاریخ بدل گئی۔ اسی طرح کلکتہ کے ایک گھنٹہ بعد ممبئی میں تاریخ بدل جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان اور امریکہ ہی کے درمیان قدرتاً تاریخ میں فرق نہیں پڑتا، بلکہ ہندوستان کے مختلف شہروں میں بھی قدرتاً تاریخ میں فرق پڑتا رہتا ہے، صرف اتنی بات ہے کہ دنیا کے کسی دو مقاموں کی قدرتی تاریخ میں ایک گھنٹہ کا فرق پڑتا ہے، اور کسی دو مقاموں میں تین گھنٹہ کا، اور کسی دو مقاموں میں چھ گھنٹے کا، اور کسی دو مقاموں میں ۱۳ گھنٹے کا فرق ہوتا ہے، چنانچہ ہندوستان اور امریکہ میں اور چونکہ تاریخ ۲۴ گھنٹے میں بدلتی ہے، اس لئے ہندوستان اور امریکہ میں ۱۲ گھنٹہ تک تاریخ میں موافقت رہتی ہے، اور ۱۲ گھنٹہ تک مخالفت، اور کلکتہ ممبئی کی قدرتی تاریخ میں ایک گھنٹہ مخالفت اور ۲۳ گھنٹے تک موافقت رہتی ہے، لہٰذا اگر اختلاف مطالع کا دارومدار تاریخ کے قدرتی فرق پر ہو، تب بھی ہندوستان کے دو شہروں میں اختلاف مطالع پایا جاتا ہے۔

جدید علم ہیئت کی فضا دیکھ لی اور ''ڈیٹ لائن'' کی سیر بھی ہو چکی، اب آیئے ذرا علماء شریعت کی خدمت میں چلیں، دیکھیں وہ کیا کہتے ہیں!!۔

(۴) علماء شریعت نے اسلامی مسائل کے مصالح وحکم پر نظر رکھتے ہوئے بتایا ہے کہ اختلاف مطالع کے لئے دو مقاموں کے درمیان کم از کم اتنا فاصلہ ہونا چاہیے کہ ایک مہینہ کی راہ ہو پیدل چل کر یا اونٹ کی سواری سے۔ اب دیکھئے کہ اس لحاظ سے بھی ہندوستان کے

دوشہروں کے درمیان اختلاف مطالع پایا جاتا ہے۔ رہا اختلاف مطالع کا اعتبار اور عدم اعتبار، تو اس لحاظ سے علماء کے تین گروہ ہیں:

ایک گروہ: یہ کہتا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی: جن دو مقاموں میں اختلاف مطالع پایا جاتا ہے، ان میں ایک دوسرے کی رویت معتبر نہ ہوگی اور جن دو مقاموں میں اختلاف مطالع نہیں پایا جاتا، ان میں ایک دوسرے کی رویت معتبر ہوگی۔ یہ محققین کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ: یہ کہتا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے گا، بلکہ ایک مقام کی رویت دوسرے مقام میں معتبر ہوگی، خواہ دونوں مقاموں میں کتنا ہی زیادہ فاصلہ ہو، عموماً فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

تیسرا گروہ: یہ کہتا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے گا، بلکہ ہر شہر میں اسی شہر والوں کی رویت معتبر ہوگی نہ دوسرے شہر کی۔

مندرجہ بالا پر غور کرنے کے بعد آیئے ذرا فاضل محقق کی ''علمی تحقیق'' پر ایک طائرانہ نظر ڈال لیں۔ سب سے پہلے آپ لکھتے ہیں کہ عام طور پر اختلاف مطالع کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن اس کا مفہوم متعین نہیں کیا جاتا۔

اب اگر ہیئت وجغرافیہ کے لحاظ سے مفہوم مراد ہے، تو علم الافلاک والہیئات میں اس کا مفہوم متعین کر دیا گیا ہے، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا اور کتب ہیئات مثلاً: حواشی شرح چغمنی وغیرہ میں مذکور ہے، اسی طرح کتب علم الزیجات والتقاویم مثلاً: زیج بہادر خانی وغیرہ میں بھی موجود ہے، اور اگر شرعاً مفہوم مراد ہے تو علماء شریعت نے بھی اختلاف مطالع کا مفہوم متعین کر دیا ہے کہ جن دو مقاموں میں ایک مہینہ یا اس سے زائد کی راہ ہو، ان میں اختلاف مطالع ہے اور اس سے کم میں نہیں، جیسا کہ بحر الجواہر اور جامع الرموز وغیرہ کی عبارت شرح مراقی الفلاح کے حوالہ سے مولانا عبدالحی صاحب نے نقل کی ہے: ''**أقل ما يختلف فيه المطالع مسيرة شهر**'' اور ردالمختار میں ہے: ''**قدر البعد الذى تختلف فيه المطالع مسيرة شهر فأكثر**'' (ردالمختار ۲/۱۰۵).

اب کہنا کہ اختلاف مطالع کا مفہوم متعین نہیں کیا جاتا۔ کیسی علم وتحقیق کی بات ہے۔ پھر آگے بڑے شد ومد کے ساتھ آپ فرماتے ہیں کہ: ''اختلاف مطالع کا یہ مفہوم نہیں کہ کسی ملک کے دوشہر کے طلوع وغروب کے مابین ایک گھنٹہ یا آدھ گھنٹہ کا فرق ہو۔ اختلاف مطلع کا یہ مطلب ہرگز نہیں''۔ ناظرین کو معلوم ہو چکا ہے کہ قدیم وجدید علم ہیئت اور شریعت میں اختلاف مطالع کا یہی مفہوم ہے۔ اس کا انکار محض اس لیے کیا گیا ہے کہ لفظ ڈیٹ لائن کسی طرح استعمال کیا جائے، چنانچہ آگے چل کر لکھتے ہیں: ''پس اختلاف مطلع کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں ممالک میں اس قدر دوری واقع ہو کہ دونوں کی تاریخ اور دن میں فرق پڑ جائے۔ جیسا کہ ہندوستان اور امریکہ کے مابین ہے کہ دونوں کی تاریخ اور ایام میں فرق پڑ جاتا ہے جس کو دفع کرنے کے لئے موجودہ زمانہ میں ۱۸۰ درجہ طول بلد پر ایک ڈیٹ لائن یا تاریخ بدلنے والا خط فرض کر لیا گیا ہے''۔

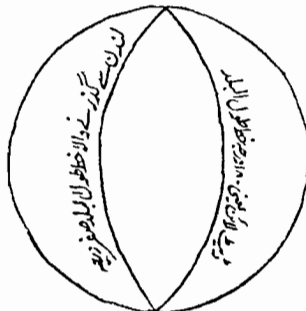
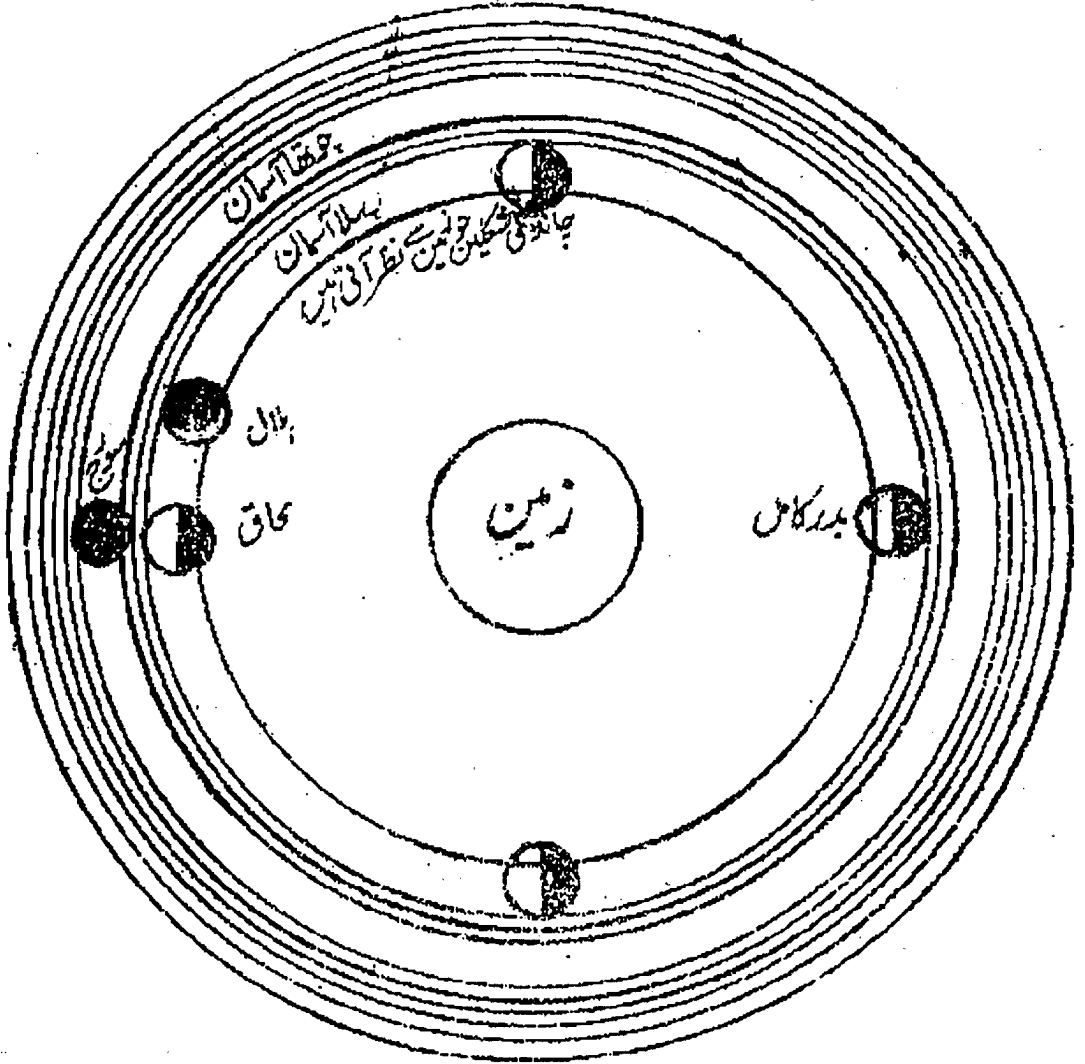
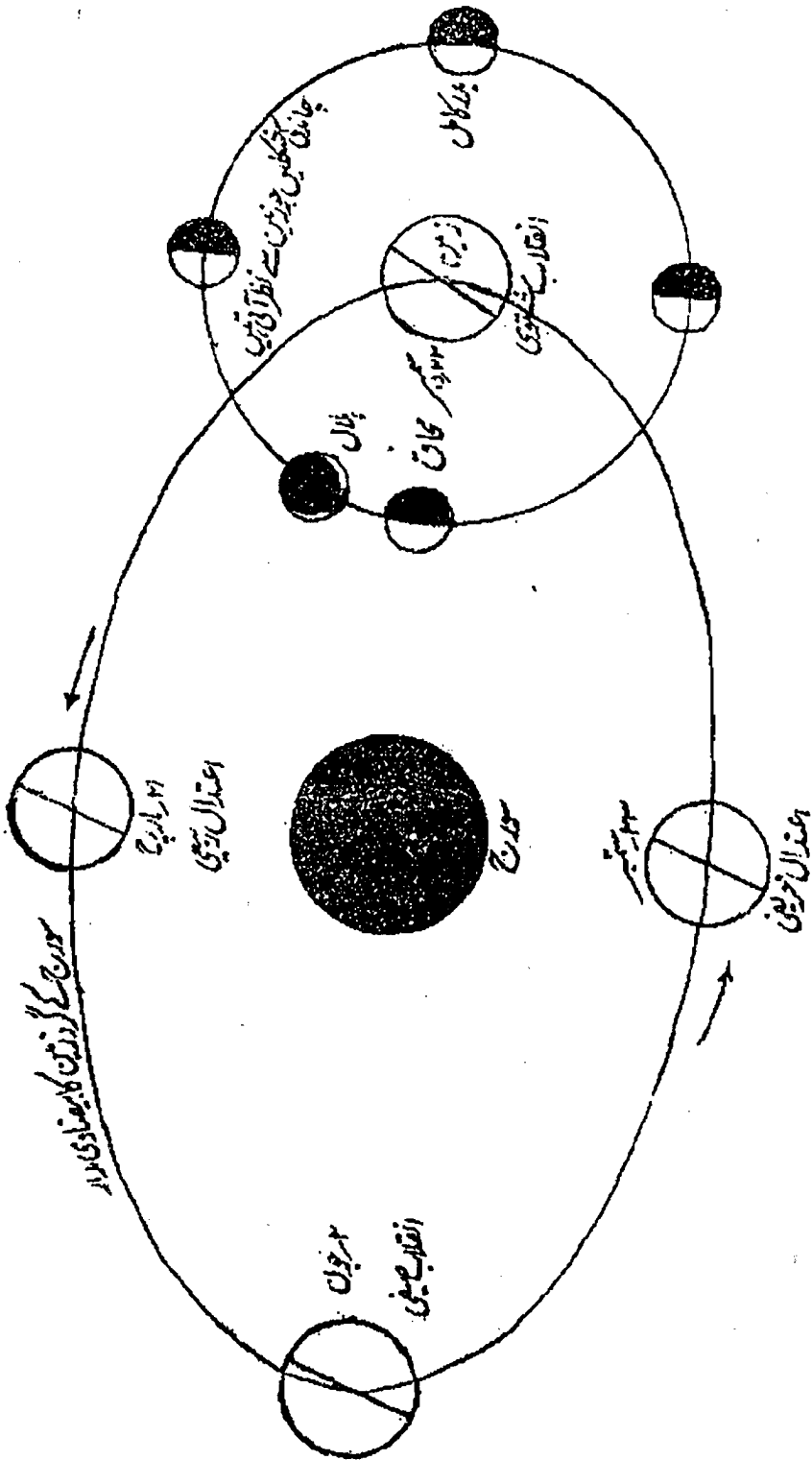
ناظرین کو معلوم ہو چکا ہے کہ تاریخ میں فرق کیسے اور کتنا پڑتا ہے۔ نیز وہ ڈیٹ لائن کی بھی سیر کر چکے ہیں۔ لہٰذا وہی فیصلہ فرمائیں کہ اختلاف مطالع کو ڈیٹ لائن سے کیا واسطہ ہے۔ یہ انوکھا اور من گھڑت مفہوم بتلانے کے بعد بڑے جوش وخروش کے ساتھ آپ فیصلہ فرماتے ہیں: (یہ ہے اختلاف مطلع کا مفہوم)۔ آگے چل کر آپ لکھتے ہیں: (لہٰذا ممکن ہے کہ امریکہ میں ایک دن ہلال نظر آئے اور ٹھیک

اسی دن ہندوستان میں نظر نہ آئے کیوں کہ جس وقت امریکہ میں ہلال طلوع کرے گا اس وقت ہندوستان میں صبح کا وقت ہوگا۔ظاہر ہے کہ یہ طلوع ہلال کا وقت نہیں ہے)،اس میں دعویٰ تو آپ نے یہ کیا ہے کہ امریکہ اور ہندوستان کی رویت میں اختلاف ممکن ہے،اور ظاہر ہے کہ یہاں ممکن آپ نے امکان خاص کے معنی میں استعمال کیا ہے،اور دلیل آپ نے وجوب کی پیش کی ہے۔اہل علم جانتے ہیں کہ وجوب امکان خاص کا فرد نہیں ہے۔یہ ہے آپ کا مبلغ علم جس پر آپ کو بڑا فخر وناز ہے،اور بڑے ناز وانداز کے ساتھ آپ فرماتے ہیں: (پس اس علمی تحقیق سے ثابت ہوگیا کہ ہندوستان کے کسی دو خطہ کے مابین اختلاف مطلع نہیں ہے)۔اب ناظرین ہی اس کا فیصلہ کریں کہ یہ علمی تحقیق کس درجہ میں ہے اور ہندوستان کے دو خطہ کے مابین اختلاف مطلع ہے یا نہیں؟۔پھر جدید علم ہیئت کا بھوت اس طرح آپ پر سوار ہے کہ آپ نے مبہوت ہوکر آخر میں یہ لکھ دیا ہے کہ: (جو لوگ جدید علم ہیئت سے ناواقف ہیں اور اختلاف مطلع کا مفہوم نہیں سمجھتے وہی لوگ ایک بلد کی رویت دوسرے بلد کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور یہ محض جہالت کی وجہ سے ہے) اللہ اللہ آپ نے وہ لکھ دیا ہے جسے پڑھ کر عقل وہوش نے سر پیٹ لیا،اور دین وایمان کانپ اٹھا،یعنی: ساڑھے تیرہ سو برس سے جو علماء اسلام اس مسلک کے ہوئے ہیں،وہ سب جاہل تھے۔اور اختلاف مطلع کا مفہوم نہیں سمجھتے تھے۔یہ مسلک تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے صحابہ وتابعین کا بھی ہے۔اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک باب ہی اس عنوان سے باندھا ہے:''**باب بيان أن لكل بلد رؤيتهم وأنهم إذا رأوا الهلال ببلد لا يثبت حكمه لما بعد عنهم**'' اور اس باب میں امام مسلم وہی کریب والی حدیث لائے ہیں جس میں عبداللہ بن عباس کا مسلک مذکور ہے۔اب دیکھئے آپ نے کس کو جاہل کہا! ایک صحابی رسول،حبر الامہ،ترجمان القرآن،رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی جاہل کہہ دیا۔

سنئے: اختلاف مطالع کے مفہوم میں باہم اختلاف نہیں ہے،اس کے حکم میں اختلاف ہے یعنی: یہ کہ اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے؟ یا نہ کیا جائے،اور علمائے سلف اختلاف مطالع کا مفہوم خوب سمجھتے تھے،اور سمجھ ہی کر اس کے حکم میں اختلاف کیا ہے،یعنی: بعض نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا،اور بعض نے نہ کیا،جیسا کہ اس لحاظ سے علماء کا تین گروہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔اب میں ناظرین سے رخصت ہوا۔

نوٹ: مضمون کو صحیح طور پر سمجھنے کے مندرجہ ذیل نقشوں پر غور کیجئے:

قدیم علم ہیئت

جدید علم ہیئت
سورج
بدر کامل
ہلال
محاق
زمین
اعتدال ربیعی
اعتدال خریفی
انقلاب صیفی
انقلاب شتوی

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ اختلاف مطالع کے باوجود چاند نہ دیکھنے کی صورت میں ریڈیو، تار کی خبر پر عید کرنا یا روزے رکھنا درست ہے یا نہیں؟ براہ کرم تفصیل قرآن وحدیث کے حوالوں سے روشنی ڈالئے۔

محمد اسمعیل کشمیری

ج: صوم وافطار کے معاملہ میں اختلاف مطالع کا مطلب یہ ہے کہ جس مقام پر جس دن رویت ہوئی ہے اور چاند نظر آیا ہے، اس مقام رویت سے دور مشرق میں واقع مقام پر اس دن چاند نظر نہ آئے بلکہ ایک دن بعد نظر آئے۔ یعنی: دونوں مقاموں کی رویت میں ایک دن کا فرق ہو، اگر ایک دن کا فرق نہ پڑتا ہو، تو ایسے دونوں مقام متحد المطالع قرار پائیں گے۔ اور مغربی مقام کی رویت اس مشرقی مقام کے حق میں معتبر اور لازم ہوگی۔ اور ایک دن کا فرق ایک ماہ کی مسافت کی دوری پر پڑتا ہے، میلوں سے اس کی تقریبی تحدید کچھ لوگوں نے پانچ سو میل کے ساتھ کی ہے۔ بنابریں پاکستان کی رویت آزاد کشمیر کے لئے واجب التسلیم ہوگی بشرطیکہ اس رویت کی اطلاع آزاد کشمیر تک شرعی طریقہ پر پہنچے۔ پاکستان اور آزاد کشمیر کے درمیان اتنی دوری نہیں کہ دونوں کے مطالع مختلف واقع ہوتے ہوں۔

واضح ہو کہ ریڈیو سے رویت ہلال کا اعلان ''خبر'' ہے۔ ''شہادت اصطلاحی'' نہیں ہے۔ اس لئے اس میں شہادت مصطلحہ کا لحاظ نہیں ہوگا۔ ریڈیو کی مطلقاً اجمالی خبر کہ فلاں شہر میں چاند دیکھا گیا کل عید منائی جائے گی، قابل قبول نہیں ہے۔ اور صرف اس طرح کی خبر پر صوم یا افطار درست نہیں ہے۔

اسی طرح ایک ہی مقام کی خبر کے متعلق مختلف شہروں کے ریڈیو کا اعلان بھی قابل قبول اور لائق وجہ نہیں ہے۔ ریڈیو کے جس اعلان اور خبر پر صوم یا افطار کا حکم دیا جائے، اس کے لئے ضروری ہے کہ تفصیل ہو اور ذمہ دار علماء کی طرف سے، یا کم از کم ان کی ذمہ داری کے حوالہ سے ہو کہ انہوں نے باضابطہ شرعی شہادت لے کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ مثلاً: کوئی متدین مسلمان ریڈیو اسٹیشن سے یہ اعلان کرے کہ ہمارے شہر کی فلاں ذمہ دار ہلال کمیٹی، یا جماعت علماء، یا قاضی شریعت (بتصریح نام قاضی، یا ارکان کمیٹی، یا علماء) نے ثبوت شرعی کے بعد یہ اعلان کرایا ہے۔ اس طرح کی صراحت وتفصیل کے ساتھ اعلان پر صوم وافطار یعنی: عید منانا درست ہے۔

ریڈیو پر اعلان کرنے والا اگر کوئی متدین مسلمان نہ ہو، بلکہ غیر مسلم ملازم ہو اور وہ کسی ذمہ دار ہلال کمیٹی، یا جماعت علماء، یا قاضی بتصریح نام کے فیصلہ کا اعلان کرے، تو بھی یہ خبر قابل تسلیم اور قبول ہوگی اور صوم وافطار کا حکم درست ہوگا۔ جس طرح توپ کی آواز اور ڈھنڈورچی کے اعلان پر فقہاء صوم اور افطار جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر واضح رہے کہ ریڈیو کی خبر سن کر ہر شخص کو بطور خود فیصلہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیوں کہ وہ خبر کی شرعی حیثیت کو نہیں سمجھ پائے گا۔ اس لئے سننے والوں کا فرض ہوگا کہ اپنے یہاں کے ذمہ دار علماء کی طرف رجوع کریں۔ اور ان کے فیصلہ پر عمل کریں۔ یہ مسئلہ شرعاً انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔

پاکستان کے ریڈیو کی خبر واعلان کا اعتبار بھی اس وقت ہوگا، جب اس کی اطلاع مذکورہ اصول اور احکام کے مطابق ہو، مختلف ومتعدد

شہروں کے ریڈیو الگ الگ خبر دیں کہ یہاں چاند دیکھا گیا، تو اس تعدد خبر کی بنیاد پر غور کر کے فیصلہ کیا کہ خبر شرعا مستفید ہے یا نہیں اور یہ اعلان قابل اعتبار ہے یا نہیں۔ علماء کا کام ہے۔ عوام کا فیصلہ قابل قبول نہ ہوگا۔

تار ٹیلیفون خط کی خبر صرف اس وقت معتبر ہوگی جبکہ خصوصی انتظامات کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد تار یا ٹیلیفون یا خطوط آئیں۔ اور علماء یہ محسوس کریں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

۱۴رمضان ۱۳۹۳ھ

(اخبار اہل حدیث دہلی ج:۲۲ ش:۲۱، ۷ جنوری ۱۹۷۴ء، ۱۲/ذی الحجہ ۱۳۹۳ھ)

کتاب الحج

س: (۱) کیا عورت پر فرضیت حج کے لئے اس کے ساتھ محرم کا ہونا بھی شرط ہے۔ جیسے: زادوراحلہ۔ یعنی: اگر اس کے ساتھ جانے والا شوہر یا محرم موجود نہ ہو تو عورت پر حج فرض ہوگا یا نہیں؟

(۲) اگر عورت بغیر محرم کے حج کر آوے تو کیا فرضیت حج ساقط ہو جائے گی یعنی: پھر اگر کبھی محرم اس کے ساتھ جانے والا ہو اور ''زادوراحلہ'' بھی ہو، تو اس پر حج فرض تو نہ ہوگا؟

(ایک سائل از مسلمانان چک ۲۴۹ لائل پور)

ج: امام احمد اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت پر فرضیت حج کے لئے شوہر یا محرم کا موجود ہونا، زادوراحلہ کی طرح شرط ہے۔ بغیر شوہر اور محرم کے وجود کے عورت پر حج فرض نہیں ہوگا لیکن اگر وہ بغیر محرم یا شوہر کے حج کو چلی جائے، تو امام احمد کے نزدیک یہ حج اس کو کفایت کر جائے گا۔ قال في الروض المربع (۳/۷ ۵۲): ''وإن حجت بدونه حرم واجزأ'' انتھیٰ.

ان دونوں اماموں کے نزدیک عورت کے حق میں استطاعت مشروط فی القرآن سے مراد زادوراحلہ اور محرم کا مجموعہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''لا تحج امرأة، إلا ومعها محرم، فقال رجل: يا نبي الله إني اكتتبت في غزوة كذا وكذا...... اخرجه البزار عن ابن عباس. قال الحافظ في الدراية (۲/۴): ''وأخرجه الدار قطني بنحوه، واسناده صحيح، و هو في الصحيين من هذا الوجه بلفظ: لا تسافر'' انتهى، وقال في الفتح: ''صحح حديث الدار قطني أبو عوانة''. علامہ شوکانی کا میلان اسی قول کی طرف ہے۔ کما لا يخفى على من طالع النيل۔ اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک عورت کے لئے زادوراحلہ کے ساتھ محرم یا شوہر کی ضرورت تو ہے، لیکن جس عورت کا خاوند یا محرم موجود نہ ہو یا ہو لیکن ساتھ جانے سے انکار کر دے یا جانے سے عاجز و معذرت ہو، تو ایسی عورت دیندار ثقہ عورتوں کی جماعت کے ساتھ جو اپنے شوہروں یا محرموں کے ساتھ حج کو جا رہی ہوں چلی جائے۔ ان دونوں اماموں کے نزدیک ثقہ دیندار عورتوں کی جماعت شوہر یا محرم کے قائم مقام ہو جائے گی، یعنی: جس عورت کو زادوراحلہ پر قدرت ہو اور محرم یا شوہر موجود نہ ہو، لیکن مومن ثقہ عورتوں کی جماعت عازم حج موجود ہے تو اس پر حج فرض ہو جائے گا۔ غرض کہ ان کے نزدیک عورت پر فرضیت حج کے لئے محرم یا شوہر شرط نہیں ہے۔ كما صرح بذلك ابن رشد،

النووی و ابن قدامة.................اس دوسرے مذہب پر نو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔..................

میرے نزدیک دسرا مذہب راجح ہے یعنی وہ عورت جو زادو راحلہ پر قدرت رکھتی ہو لیکن اس کا محرم یا خاوند موجود نہ ہو۔ وہ دیندار متقی عورتوں کے ساتھ جو اپنے شوہروں یا محرموں کی معیت میں حج کو جا رہی ہوں چلی جائے۔ لو قوع اجماع الصحابة فی عهد عمر علی جواز سفر المرأة للحج من غیر زوج او محرم، رہ گئی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث: "لا تحج امرأة الا ومعها محرم" تو اولاً: یہ حدیث صحاح میں بجائے اس لفظ کے، "لا تسافر امرأة" کے لفظ کے ساتھ مروی ہے۔ صرف بزار اور دارقطنی کی روایت میں "لا تحج" کا لفظ وارد ہے اور اس کی سند بقول حافظ اگرچہ صحیح ہے لیکن صحت متن کو مستلزم نہیں ہے اور ثانیا: اگر یہ لفظ "لا تحج" محفوظ ہو تو اس کو نفلی حج پر محمول کریں گے۔ لتجمتع الروایات۔

(محدث دہلی)

س: ایک شخص پر کچھ قرض ہے اور سرمایہ اس قدر ہے کہ ادائیگی قرض کے بعد، وہ حج بیت اللہ بخوبی کر سکتا ہے۔ قرض تجارت کے لین دین کے سلسلہ میں ہے جو ہر سال ادا ہوتا رہتا ہے۔ ایسا شخص حج کرنے جاوے یا نہیں؟۔

(محمد اکبر۔ پرتاپ گڑھ)

ج: سرمایہ اگر صرف تجارتی مال کی شکل میں ہے تو شخص مذکور پر حج فرض نہیں ہے، اور اگر تجارتی مال کے علاوہ اس کے پاس اس قدر نقد موجود ہے جو قرض ادا کرنے کے بعد حج کے تمام مصارف اور اخراجات کے لئے کافی ہوگا تو حج بلا شبہ فرض ہے۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ایسے شخص پر حج فرض نہیں ہیں جس کے پاس ذاتی مسکونہ مکان اور اثاث البیت یا مزروعۃ زمین یا ضروری صنعتی سامان اور آلات کے علاوہ نقد روپے نہ ہوں۔ حالانکہ وہ مکان یا زمین یا آلات اتنی قیمت کے ہیں جو مصارف حج اور حج سے واپسی تک گھر والوں کے اخراجات کے لئے کافی ہوگی۔ ٹھیک اسی طرح صورت مسئولہ میں تجارتی مال کے علاوہ بقدر مصارف حج اور اخراجات کے لئے کافی ہوگی۔ ٹھیک اسی طرح صورت مسئولہ میں تجارتی مال کے علاوہ بقدر مصارف حج اور اخراجات اہل وعیال نقدی موجود نہیں ہے تو حج فرض نہیں کیونکہ دکان کا مال تجارت اس کا ذریعہ معاش ہے، اور یہ ابو معقل رضی اللہ عنہ صحابی کے پانی پٹانے والے اونٹ کے حکم میں ہے جس کے ہوتے ہوئے ام معقل رضی اللہ عنہا نے ان کے تیسرے اونٹ محبوس فی سبیل اللہ کو حج کے لئے مانگا تھا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زراعت والے اونٹ کے بجائے اس تیسرے اونٹ پر حج کے لئے جانے کی اجازت دی تھی۔ پس اگر بقدر مصارف حج نقد روپے موجود ہیں تو حج فرض ہے ورنہ نہیں۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

(محدث دہلی)

س: ایک شخص زید نے گزشتہ سال حج افراد کیا لیکن قربانی نہ کر سکا (غفلت یا کسی دشواری کے سبب) اب گھر آنے کے بعد اسے

شدید احساس ہے کہ شاید چار مہینہ کے بعد پھر حجاز سفر پر جائے کتاب وسنت کی روشنی میں بتائیں کہ اس کو کیا کرنے چاہئے؟
السائل: محمد رفیق ابواسامہ سلفی شنکرنگر، بلرام پور گونڈہ

ج: حج کی تین صورتوں اور قسموں (ا۔حج افراد، ۲۔حج تمتع، ۳۔حج قران) میں سے دونوں آخری قسموں (تمتع وقرآن) میں دم دینا یعنی: جانور (اونٹ یا بھیڑ یا بکرا یا دنبہ) کا ذبح کرنا ضروری ہے۔اسے دم تمتع یا دم قران کہا جاتا ہے۔ یہ عام اصطلاحی قربانی (اضحیہ) نہیں ہے۔جس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ مستطیع پر واجب ہے یا سنت موکدہ۔

حج افراد میں مفرد پر دم نہیں ہے، البتہ اگر اس کو اضحیہ یعنی: قربانی کی استطاعت ہو تو وہ قربانی کردے تو اچھا ہے، لیکن وہاں قربانی کرنے کے بجائے گھر پر قربانی کرنا زیادہ مناسب ہے کہ اس سے گھر والے اور عزیز واقارب، مساکین اور فقراء سب فائدہ اٹھائیں گے۔

زید نے حج افراد کیا ہے اس لئے اس پر دم واجب نہیں تھا۔رہ گئی قربانی (اضحیہ) تو اگر گھر والوں نے گھر پر قربانی کردی ہے تو زید سے قربانی کا جو مطالبہ تھا وہ پورا ہوگیا۔زید کو حرم میں خود اپنی طرف سے الگ قربانی نہ کرنے کا ذرہ برابر بھی احساس اور فکر نہ ہونا چاہئے۔ خدانخواستہ اگر گھر والوں نے غفلت کی وجہ سے یا سوچ کر کہ زید منیٰ میں قربانی کریں گے۔انہوں نے گھر پر قربانی نہیں کی تو اس صورت میں اس نقصان کی تلافی کی کوئی صورت نہیں ہے۔بجز اس کے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کی معافی چاہی جائے۔فقط ہذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ

املاہ: عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
۱۴۱۱/۳/۹ھ

☆ حدیث وفد عبدالقیس میں جو دو اشکال ہیں ان کو مع جواب کے سامنے رکھنے کے ساتھ امور ذیل بھی پیش نظر رہنے چاہئیں:

(۱) وفد عبدالقیس کب آیا تھا؟ اور ایک ہی دفعہ آیا تھا یا دو دفعہ آیا تھا؟

(۲) حج فرض ہونے سے پہلے آیا تھا اس کے بعد آیا تھا؟ اگر بعد میں آیا تھا تو روایت میں حج کا ذکر کیوں نہیں ہے؟

(۳) حج کب فرض ہوا ہے؟

ان تینوں امور میں سے ایک بھی متفق علیہ نہیں ہے۔سب ہی میں علماء کا اختلاف ہے۔جن کے نزدیک یہ وفد ۵ھ میں یا اس سے پہلے یا ۶ھ میں آیا اور حج ۶ھ میں یا اس کے بعد فرض ہوا، اور جن کے نزدیک یہ وفد ۸ھ میں آیا اور حج ۹ھ میں یا اس کے بعد فرض ہوا، اور جن کے نزدیک یہ وفد ۸ھ میں آیا اور حج ۹ھ میں فرض ہوا۔ان دونوں گروہوں کو اس حدیث میں عدم ذکر حج کی توجیہ اور اعتذار کی ضرورت نہیں ہے اور جو لوگ (شافعی وغیرہ) ہجرت کے بعد جلد ہی حج کا فرض ہونا مانتے ہیں اور وفد کے اس کے بعد ۵ھ یا ۶ھ یا ۸ھ میں آنے کے قائل ہیں، ان کو بلاشبہ اعتذار کی ضرورت ہے۔چنانچہ حافظ وغیرہ نے متعدد مختلف توجیہیں علماء سے نقل کی ہیں اور بعض کی تضعیف بھی کردی ہے۔

حافظ کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ وفد ۵ھ سے پہلے آیا تھا اور آنے والے سابق الاسلام ہیں اور حج

ان کے افادہ کے بعد ٦ھ میں فرض ہوا ہے اس بنا پر ان کو اس حدیث میں عدم ذکر حج کی توجیہ واعتذار کی ضرورت نہیں تھی لیکن ان کا محولہ منقولہ فی المرعاۃ اعتذار دو امروں پر مبنی ہے:

(۱) وفد حج کی فرضیت کے بعد آیا تھا۔

(۲) کسی معتبر روایت میں حج کا ذکر نہیں ہے۔ بیہقی اور مسند کی محولہ دونوں روایتیں ان کے سامنے تھیں۔ چنانچہ انہوں نے اسی حدیث کی شرح میں بیہقی کی روایت کی سند پر کلام کر کے روایت کو شاذ قرار دے کر کالعدم کر دیا ہے اور مسند کی روایت میں ذکر حج غیر محفوظ ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

ہمارے نزدیک اس کے غیر محفوظ ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ تمام روایتوں میں حج کے بجائے زکوٰۃ کا ذکر ہے اور مسند کی صرف اسی روایت میں زکوٰۃ کے بجائے حج کا ذکر آ گیا ہے۔ مسند کی روایت میں اگر ذکر حج محفوظ مان لیا جائے تو مامورات بجائے چار کے ٦ ہو جاتے ہیں۔

(۱) شہادت توحید۔ (۲) صلوٰۃ

(۳) زکوٰۃ۔ (۴) صوم

(۵) حج۔ (٦) اداء خمس

حافظ نے اس اشکال کو یوں دفع کیا کہ شہادۃ اور اداء خمس مامورات اربعہ موعودہ کے علاوہ اور ان سے خارج ہیں۔ ہم نے ان دونوں روایتوں کو کأن لم یکن سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہے اور حج کی فرضیت کو امام شافعی کے خیال کے مطابق ہجرت کے فوراً بعد اور وفد کی دفادہ کا اس کے بعد ہونا راجح سمجھا ہے اس لئے حافظ کا محولہ اعتذار نقل کرنے پر اکتفا کیا۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹۷۲/۲/۲۵

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمانی)

☆ آپ نے یہ اچھا کیا کہ عمرہ کا احرام جدہ سے باندھا۔ خدا کرے ہمارے علماء قولاً وعملاً اس محقق اور صحیح چیز کی لوگوں کو تلقین کرنا شروع کر دیں۔ حجۃ الوداع کے موقع پر بجز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دوسرے صحابی سے عمرہ کرنا منقول نہیں ہے۔ نہ حج سے پہلے، نہ حج کے بعد۔ اسی طرح خلافت راشدہ میں بھی مروجہ عمروں کی نظیر نہیں ملتی۔ لیکن عمرہ کی فضیلت سے متعلق صحیح قولی احادیث کی روشنی میں اگر ڈیڑھ دو ہفتہ کے فصل سے ''تنعیم'' یا ''جعرانہ'' سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر لیا جائے تو میرے نزدیک یہ طریقہ بدعت میں داخل نہ ہوگا۔ ڈیڑھ دو ہفتہ کے فصل پر قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ ہر مرتبہ حلق پر عمل کرنے کے لئے سر پر بال موجود رہیں۔

(مکاتیب شیخ الحدیث رحمانی بنام عبدالسلام رحمانی)

عزیزم مولوی عبدالودود صاحب حفظہ اللہ و بارک والہمہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

آپ کا لفافہ مرقومہ ومرسلہ ۲۴/ستمبر کی ڈاک سے موصول ہوا جس میں مولانا کی اہلیہ کے دو دن گم رہنے کا اور اس حادثہ کا خود ان پر اور مولانا پر جو اثر پڑا، اس کا و نیز مولانا کی غایت درجہ کمزوری اور کھانے پینے کی رغبت و خواہش ختم ہو جانے کے بعد مستشفی زاہر میں ان کے داخل کئے جانے، اور ان کی اجازت سے ہم لوگوں کے نام خطوط لکھنے کا تذکرہ ہے۔

آپ کے اس خط سے ایک دن پہلے جمعہ ۳/ستمبر کو عصر کے بعد مولوی احسان اللہ صاحب کا مرسلہ ٹیلیگرام مل چکا تھا، جس میں مولانا (اقبال رحمانی بونڈھیار) کے ۳۱/اگست کو وفات پانے کی اطلاع دی گئی ہے۔ مضمون سن کر دل کا کیا حال ہوا اور تاریخ تحریر عریضہ ہذا کیا کیفیت ہے اور اس حادثہ کے کیا اثرات مرتب ہوں گے اور مرحوم کی ضعیف و غریب الوطن بیوہ پر و نیز وطن میں والد اور بھائی و جملہ رشتہ داران و اہل مدرسہ کا کیا حال ہوگا؟ یہ سب کچھ سوچ اور تصور کر کے دل و دماغ بے قابو ہو رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سب کے حال پر رحم فرما کر دلوں میں صبر و سہار کی توفیق بخشے اور ہم کو انبیاء صلحاء اتقیاء کے ارتحال کے واقعات سے سبق و عبرت حاصل کرنے کی سعادت عطا فرمائے اور جنت میں مولانا کے درجات بلند فرمائے۔ مولانا بڑے خوش نصیب ہیں کہ اللہ نے انہیں حرم مکی میں بلا کر ہمیشہ کے لئے ان کو اپنا مہمان بنا لیا، یہ مرتبہ تو لوگوں کو تمنا اور دعا کے بعد بھی حاصل نہیں ہوتا۔ شاذ و نادر ہی کسی کی یہ تمنا پوری ہوتی ہے۔ کاش اس راقم سطور کو بھی کسی بہانہ سے وہاں بلا لیا جائے اور وہ وہیں کا ہو رہے۔ میں آپ کو اور مولانا مرحوم کی اہلیہ کو تعزیت کے سلسلہ میں کیا لکھوں جبکہ میں خود تسلی و تعزیت کا محتاج ہو رہا ہوں۔ ویسے ہی اعصاب و بصارت کی کمزوری کی وجہ سے کچھ مزید لکھنے سے قاصر ہو رہا ہوں۔ یہ چند سطریں بھی بمشکل تمام لکھ سکا ہوں مولانا کی اہلیہ کو میرا اور والدہ عزیزان مولوی عبدالرحمٰن و حافظ عبدالعزیز کا سلام پہنچا دیں اور ان کی طبیعت کا جیسا کچھ حال ہو اس سے براہ راست یا مولوی عبدالرحمٰن سلمہ کے ذریعہ مطلع کریں۔

مولانا مرحوم نے حج بدل بصورت تمتع کا عمرہ تو کر لیا ہے حج باقی رہ گیا ہے اگر وہاں کے علماء میری رائے سے اتفاق کریں تو کسی بستوی طالب علم جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے ذریعہ مولانا کے ذمہ کا حج بدل کرا دیں۔ اس طرح مولانا کے حج بدل کے لئے بھیجنے والے کا مقصد پورا ہو جائے گا۔ گھر میں اہلیہ و خالہ سے بھی ہمارا سلام کہیں اور بچے کو دعا۔ والسلام

عبیداللہ رحمانی

۱۴۰۲/۱۱/۱۷ھ/ ۱۹۸۲/۹/۶ء

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر)

ج:۳/۴ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید اہل نصاب تھا اور اس پر حج فرض تھا اور وہ مر گیا اب اس کا لڑکا عمرو موجود ہے اور وہ بھی اہل نصاب سے ہے اور عمرو پر بھی حج فرض ہے لیکن اس نے بھی ابھی حج نہیں کیا ہے۔ اب عمرو چاہتا ہے کہ کسی آدمی کو بھیج کر اپنے والد کا حج بدل کرادے۔ جس کو بھیجے گا وہ حاجی ہے لیکن زید کا وارث نہیں ہے۔ تو عمرو کے والد کا حج بدل کے لئے نہ جائے اس کا حج بدل نہیں ہوگا وارث کا ہونا ضروری ہے۔

ج: صورت مسؤلہ میں زید متوفی کی طرف سے حج بدل ادا ہو جائے گا۔ حج بدل ادا کرنے کے لئے وارث کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے: ''عن ابن عباس رضی الله عنهما: أن امراة من جهينة جاء ت الى النبى صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج ،فلم تحج حتى ماتت، أفاحج عنها؟، قال: نعم حجي عنها،أرايت لو كان على أمك دين، أكنت قاضية؟، اقضوا لله، فالله أحق بالوفاء، رواه البخارى، والنسائى بمعناه، وفى رواية لاحمد والبخارى: يجوزلك، وفيها: جاء رجل، فقال: إن أختي نذرت أن تحج" (المنتقى لابن تيمية).

اس حدیث سے مسائل استنباط کرتے ہوئے امام شوکانی لکھتے ہیں:

"فيه دليل أيضا على إجزاء الحج عن الميت من الولد، وكذالك من غيره، يدل على ذلك. قوله اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء" (نیل الاوطار ۴/ ۱۶۷) جس حدیث میں کسی مرد کا اپنی بہن کے متعلق سوال کرنے کا ذکر ہے، اس سے استدل کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ صاحب المنتقی لکھتے ہیں: ''وهو يدل على صحة الحج عن الميت من الوارث، وغيره حيث لم يستفصله أوارث هو أم لا؟ وشبه بالدين''.

امام شوکانی اس قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وقد استدل المصنف بهذه الرواية على صحة الحج من غير الوارث، لعدم استفصاله ﷺ للأخ، هل هو وارث أولا؟، ترك الاستفصال فى مقام الاحتمال، ينزل منزلة العموم فى المقال كما تقرر فى الأصول" (نیل ۴/ ۱۶۸).

حدیث اول کے ذیل میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "وفيه أن من مات وعليه حج، وجب على وليه، أن يجهزمن يحج عنه من رأس ماله، كما أن عليه قضاء ديونه، فقد اجمعوا على أن دين الآدمى من رأس المال، فكذالك ماشبه به فى القضاء" (فتح الباری ۴/ ۵۳ طبع مصر).

امام نووی فرماتے ہیں: ''واتفق أصحابنا على جواز الحج عن الميت، ويجب عن استقراره عليه سواء اوصى به أم لا، ويستوى فيه الوارث والأجنبى كالدين" (مجموع شرح المہذب ۷/ ۹۸).

علامہ ابن ہمام حنفی لکھتے ہیں: ''فإن كان على أحدهما (يعنى الأبوين) حج الفرض، فإما أن يكون أوصى به أولا، فإن أوصى به، فتبرع الوارث عنه بمال نفسه، لا يسقط عن الوارث، وإن لم يوص، فتبرع عنه بالإحجاج أوالحج بنفسه، قال ابوحنيفة: يجزيه إن شاء الله تعالى، لقوله عليه السلام للخثعمية: أرايت لو كان على أبيك

دین، الحدیث شبهه بدین العباد، وفيه: أنه لو قضى الوارث من غير وصية، يجزيه، فهذا وغير ذلك من الاثار الدالة، على أن تبرع الوارث مثل ذالك معتبر شرعا"(فتح القدیر ۳/۲۰ طبع مصر).

واضح رہے کہ محدثین اورائمہ کے اوپر نقل کئے ہوئے جن اقوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میت کی طرف سے غیر وارث بھی حج بدل کرسکتا ہے ان کا منشا یہ ہے کہ غیر وارث اگر اپنی طرف سے یہ حج کرے تب بھی ادا ہو جائے گا تو بھلا جس صورت میں اس کو کوئی وارث بھیجے اس کے ادا ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے۔

جولوگ وارث کی تخصیص کرتے ہیں، معلوم نہیں ان کے پاس کیا دلیل ہے۔ ہاں صاحب فتح العلام اور نواب صدیق حسن خاں علیہ الرحمہ نے قرابت دار کی ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ جن جن حدیثوں میں حج بدل کا سوال وجواب مذکور ہے وہ سب قربت داروں کے متعلق ہیں، لیکن مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں اس دلیل کی کمزوری ظاہر ہے اس لئے کہ مورد کے خاص ہونے سے حکم کا خاص ہونا لازم نہیں آتا **فإن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، كما تقرر فی الأصول فافهم، والله اعلم بالصواب.**

کتبہ نذیر احمد رحمانی مدرس جامعہ رحمانیہ بنارس

(الہدیٰ دربھنگہ ج:۴ش:۱۸، ۱۰محرم ۱۳۷۲ھ/ یکم اکتوبر ۱۹۵۲)

پیش لفظ (۱)

یہ حقیقت ہر پڑھے لکھے مسلمان کو معلوم ہے کہ ''حج'' اسلام کا پانچواں رکن ہے۔ اور جو بالغ مسلمان مرد یا عورت شرعی قاعدہ کے مطابق اس کی استطاعت رکھتا ہے، اس پر بلا تاخیر ایک مرتبہ حج کی ادائیگی ضروری اور لازم ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ اسلام کا دوسرا رکن نماز اور تیسرا رکن روزہ دونوں جسمانی عبادت ہیں، اور چوتھا رکن زکوۃ محض مالی عبادت، اور حج مالی اور بدنی دونوں طرح کی عبادت ہے، اور اس میں ''جہاد بالنفس والمال'' اور ''ہجرت'' کے اوصاف وخصائص بھی پائے جاتے ہیں۔

احادیث نبویہ میں حج وعمرہ کے جو فضائل وثمرات بیان کئے گئے ہیں، حج وعمرہ سے متعلق اردو کتب ورسائل میں بالتفصیل مذکور ہوئے ہیں۔ حج کے مصالح اور حکم، اسرار ورموز پر بھی عربی اور اردو زبان میں مستقل طور پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اور آئندہ بھی لکھا جاتا رہے گا۔ نماز روزہ اور زکوۃ کی طرح حج وعمرہ کے بھی آداب وقواعد اور قیود وشرائط، ارکان وفرائض، واجبات ومندوبات، مکروہات وممنوعات اور مفسدات ہیں، جن کو جانے اور سیکھے سمجھے بغیر حج صحیح طریقے پر ادا ہو ہی نہیں سکتا۔ طلبہ وعلماء دین، فقہ وحدیث کی کتابوں میں ''کتاب الحج'' بار بار پڑھتے اور پڑھاتے ہیں، لیکن مسائل پر کامل عبور اوران کا صحیح احاطہ وفہم، ''حج'' کی سعادت حاصل ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے ہر مکتبِ فکر کے علماء اپنی اپنی زبانوں میں عوام وخواص عازمینِ حج کے لئے حج کے مسائل پر مشتمل رسائل اور کتابیں لکھتے چلے آئے ہیں، اور آئندہ بھی لکھتے رہیں گے۔ سب کی کوشش اس بات کی ہوتی ہے کہ ان کا مرتبہ رسالہ جامع اور آسان زبان میں ہو، نیز اس کی ترتیب بھی نہایت آسان اور عمدہ ہوتا کہ اس زبان کے معمولی جاننے والے اور کم فہم عازمین حج میں بھی ان کو بخوبی سمجھ کر عمل میں لاسکیں۔

☆ علماء اہل حدیث نے بھی اپنے اپنے زمانوں میں اس موضوع پر متعدد مختصر اور مبسوط رسالے اور کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے کئی ایک ناپید ہو چکے ہیں، اور جو ملتے ہیں ان کے ہوتے ہوئے بھی کتاب وسنت کے مطابق فقہ اہل حدیث کی روشنی میں حج وعمرہ پر ایک جامع اور آسان زبان میں رسالہ کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی۔ اسی ضرورت کے پیش نظر محترم المقام مولانا مختار احمد صاحب سلفی ندوی خطیب جامع مسجد اہل حدیث بمبئی نے اس موضوع پر ایک متوسط، لیکن جامع رسالہ مرتب کرنے کی سعی محمود کی ہے۔ اس رسالہ کے کچھ حصے کا، مجھے سفر حج میں مکہ مکرمہ کے قیام کے دوران سننے کا اتفاق ہوا تھا، اور اب بیشتر حصے پر نظر ثانی اور جزوی ترمیم کا موقع ملا۔ اللہ تعالی ان کی اس مخلصانہ سعی کو قبول فرمائے، اور عازمین حج کو اس سے بیش از بیش فائدہ اٹھانے کی توفیق بخشے، اور مصنف رسالہ ہذا کے ساتھ ناچیز راقم السطور کو بھی اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین

(۱) یہ تحریر حضرت مولانا مختار احمد ندوی کی "حج مسنون" کا پیش لفظ ہے۔

☆ دولت کے پجاریوں، کیمونسٹوں، ملحدین و بیشتر متنورین جو نام کے مسلمان ہیں، ان کے سوا ہر خاص و عام مسلمان مرد و عورت کے دل میں بیت اللہ اور مسجد نبوی کی زیارت کا بے پناہ جذبہ اور حج کی شدید تمنا ہوتی ہے۔ اگر حکومتوں کی طرف سے ان کے اپنے ملکی واقتصادی مصالح کی بنا پر حج کے سلسلہ میں کلی یا مختلف قسم کی جزئی پابندیاں نہ ہوں، تو بشمول نفلی حج کرنے والوں کے فریضہ حج ادا کرنے والے مردوں اور عورتوں کی تعداد میں ہر سال حیرت انگیز بلکہ اتنا اضافہ ہوتا رہے، کہ حرمین شریفین کی موحد اور فرض شناس حکومت کے لئے اس بے مثل عظیم دینی اجتماع کا کما حقہ نظم کرنا اور سنبھالنا مشکل ہو جائے۔

☆ ہندوستان میں حج کمیٹی کی طرف سے نفلی حج یا حج بدل کرنے والوں پر جزئی اور مؤقت پابندی بظاہر ٹھیک نہیں معلوم ہوتی، مگر مسلمانان ہند کو جیسے کچھ مسائل درپیش ہیں اور ان کے ملی اور دینی علمی ادارے محض مالی کمزوری کی وجہ سے جس کس مپرسی کے عالم میں مبتلا ہیں، ان کے پیش نظر یہ پابندی ہمارے خیال میں چنداں قابل اعتراض نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک مستطیع مسلمانوں کا جو فرض حج ادا کر چکے، اپنے دینی، علمی قومی مصارف وضروریات میں اپنے زائد پیسوں کا خرچ کرنا بہ نسبت نفلی حج کے زیادہ اہم ہے۔ ان اہم ضروری اجتماعی مصارف میں حلال کمائی خرچ کرنے کا ثواب انشاء اللہ نفلی حج کے ثواب سے کم نہیں ہوگا۔ کاش نفلی حج کے شائق سرمایہ دار مسلمانوں کو اس کا شعور یا احساس ہوتا!!۔

☆ رفتہ رفتہ حج کے معاملہ میں اکثر عازمینِ حج (الا من شاء اللہ) میں نام ونمود، شہرت طلبی، اسراف وتبذیر اور حج کے ضمن میں غیر مقصود جائز معمولی تجارت کا نہیں، بلکہ بلیک اور اسمگلنگ کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ان کا یہ حج خالص شرعی عبادت باقی نہیں رہتا، بلکہ اسراف وتبذیر اور نام ونمود کے جذبہ کی وجہ سے محض سیر وسیاحت اور ناجائز تجارت کا ذریعہ بن کر رہ جاتا ہے۔ ان حجاج کا فضولیات میں ہزار با ہزار، بعض کا لاکھ سے بھی زائد رقم کا خرچ کر دینا، اور حج کے لئے اتنی بڑی غیر ضروری رقم کی فراہمی کا انتظام کرنا، پھر بطور فخر کے ملنے جلنے والوں سے بیان کرنا کہ ہم نے حج میں اتنا خرچ کیا، شرعاً وعقلاً انتہائی معیوب، غلط اور قبیح وشنیع کام ہے۔

☆ پورا عرب یورپ، امریکہ، ایشیا (چین وجاپان وغیرہ ممالک) کی مصنوعات کی منڈی ہے۔ ان ملکوں کی غیر ضروری مصنوعات کی خرید میں مسلمانوں کا اپنی بڑی کمائی کا خرچ کر دینا نہ عقلاً درست ہے نہ شرعاً۔ کاش عازمینِ حج اس حقیقت کو سمجھیں۔ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو نیک سمجھ دے۔ حرمین کا تحفہ عرب کی صرف کھجوریں اور آب زمزم ہے۔ اپنے قرابت داروں، دوستوں، عزیزوں، بزرگوں کے لئے یہی دو چیزیں بطور تحفہ کے کافی ہیں۔

☆ نماز، روزہ اور زکوۃ کی طرح حج کے کچھ مسائل میں بھی مذاہب اربعہ کا باہمی اختلاف موجود ہے۔ کما لا یخفی علی من

درس مسائل الحج والعمرۃ، علماء اہل حدیث محققین کے درمیان مسائل میں اختلاف ناگزیر ہے۔

ایک عامی مسلمان عازم حج کو ان کے اختلاف میں دلچسپی نہیں لینا چاہیے اور نہ اس اختلاف سے گھبرانا چاہیے، بلکہ جس عالم کی تحقیق پر، اس کے ورع وتقویٰ اور تبحر فی العلم کی وجہ سے اس کو اطمینان قلب ہو اس پر عمل کرے اور کسی سے الجھ کر اپنا وقت ضائع نہ کرے۔

☆ عام علماء ہندو پاک، بحری سفر کرنے والے ہندو پاک کے عازمین حج کو ساحل جدہ سے دور، دو دن کی مسافت پر جہاز ہی میں احرام باندھنے کا حکم دیتے آئے ہیں اور یہی عام حجاج ہندو پاک کا معمول بہ بھی ہے، لیکن ہمارے نزدیک محقق یہ ہے کہ ان عازمین حج کے لئے جدہ پہنچنے سے پہلے احرام باندھنا ہرگز ضروری نہیں ہے۔ ان حاجیوں کی سمندر میں کہیں بھی یلملم پہاڑ سے محاذات نہیں ہوتی۔ یلملم سے ان کی محاذات معتبرہ، واقعیہ جدہ کے بھی کچھ آگے ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ کوئی منصوص میقات مکہ سے دو مرحلہ سے کم پر واقع نہیں ہے اور جدہ بھی مکہ سے دو مرحلہ پر واقع ہے اس لئے ان کو جدہ ہی سے احرام باندھ لینا چاہیے اور وہاں سے احرام باندھے بغیر آگے نہیں بڑھنا چاہیے۔ واللہ اعلم

☆ متمتع کو طواف زیارت (طواف افاضہ) کے بعد سعی صفا ومروہ کرنا چاہیے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک وجوباً ولزوماً احتیاط اسی میں ہے کہ سعی کر لینی چاہیے، عمرہ والی سعی کافی نہیں ہوگی۔

☆ حج سے فارغ ہونے کے بعد تنعیم یا جعرانہ جا کر عمرہ کا احرام باندھنا اور عمرہ کرنا یعنی: بار بار چھوٹا یا بڑا عمرہ کرنے کو مشروع ومسنون سمجھ کر عمل میں لانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حکماً ثابت ہے، نہ عملاً نہ تقریراً۔ اور نہ صحابہ وکرام وتابعین عظام ہی سے منقول ہے۔

☆ مزدلفہ کی رات میں عشاء کی نماز کے بعد صبح صادق طلوع ہونے تک کسی سنت اور نفل نماز پڑھنے کا ثبوت نہیں ہے، بلکہ صحابہ نے اس کی نفی کی ہے۔ نماز وتر جس کا درجہ نفل وسنت سے اونچا ہے، نہ تو خاص طور پر اس کی نفی مروی ہے نہ اثبات، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر وحضر میں کہیں بھی وتر کی نماز نہیں چھوڑتے تھے، اس لیے مزدلفہ کی شب میں فرض عشاء کے بعد وتر کا پڑھ لینا مناسب ہے۔ ہذا ماعندی واللہ اعلم

☆ عورت کا بغیر ذی محرم ابدی یا بغیر شوہر کے حج کے لئے نکلنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ جن بعض ائمہ یا علماء اہل حدیث نے بوڑھیا یا غیر بوڑھیا کو ذی محرموں یا شوہروں کے ساتھ جانے والی عورتوں کی معیت ورفاقت میں حج کو جانے کی اجازت وفتویٰ دیا ہے اس کی بنیاد محض رائے وعقل ہے اور حدیث کے خلاف ہے۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

یکم رجب ۱۳۹۲ھ

ج: صورت مسؤلہ میں یعنی جبکہ مکہ معظمہ جانے سے اصل مقصود بزنس ہو اور حج کی نیت محض ضمنی ہو، اس طرح ہر سال مکہ معظمہ جانا جائز تو ہے، مگر حج کی موعودہ مذکورہ فی الاحادیث ثواب کا استحقاق نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ)

کتاب النکاح

س: دلہا یا دلہن کے حق میں نکاح میں خطبہ مسنونہ کے بعد ذیل کی دعائیں پڑھنی، جیسا کہ علاقہ مدراس میں جماعت احناف کے نکاح خواں نکاح میں پڑھتے ہیں، جائز ہیں یا نہیں؟ نیز بعد نکاح دولہا، قاضی اور خویش واقارب کی قدم بوسی کرتا ہے۔ کیا ایسا کرنا بدعت اور خلاف سنت نہیں ہے؟ مروجہ ادعیہ یہ ہیں:

١. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيد نا آدم وسيدتنا حواء عليهم الصلوة والسلام.

٢. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا ابراهيم وسيدنا سارة عليهم الصلاة والسلام.

٣. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا موسى وسيد تنا صفورة عليهم الصلوة والسلام.

٤. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا سليمان و سيدتنا بلقيس عليهم الصلوة والسلام.

٥. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا يوسف وسيدتنا زليخا عليهم الصلوة والسلام.

٦. اللهم ألف بينهما كما ألفت بين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وسيدتنا خديجة الكبرىٰ وعائشة عليهم الصلوة والسلام.

٧. اللهم ألف بينهما كما ألفث بين سيدنا على المرتضىٰ وسيدتنا فاطمة عليهم الصلوة والسلام.

ج: دولہا اور دلہن، دونوں کے حق میں، یا صرف دولہا کے حق میں، بعد از نکاح متعدد صحیح حدیثوں میں جو دعا نبوی وارد ہے اور جس کی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تعلیم دی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

١۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ سے ان کے نکاح کی خبر سن کر آپ ﷺ نے فرمایا: "بارک الله لک" (بخاری وغیرہ)(١).

٢۔ "بارک الله لک و بارک علیک، وجمع بینکما فی خیر".

(ترمذی، ابوداود، بن ماجہ، ابن حبان، حاکم عن ابی ہریرۃ)(٢).

---

(١) بخاری كتاب النكاح، كيف يدعى للمتزوج، ١٣٩/٦ ،مسلم كتاب النكاح باب الصداق(١٤٢٧)١٠٤٢/٢ (٢) ترمذى كتاب النكاح باب ما جاء فى ما يقال للمتزوج (١٠٩١)٤٠٠/٣، ابو داود كتاب النكاح باب ما يقال للمتزوج (٢١٣٠) ٥٩٨/٢،ابن ماجة كتاب النكاح باب تهنئة النكاح (١٩٠٥) ٦١٤/١، الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان ١٤٢/٦ ،مستدرك الحاكم ١٨٣/٢.

۳. "اللھم بارک لھم وبارک علیھم" (نسائی، ابن ماجہ عن عقیل بن ابی طالب)(۱).

۴. "بارک اللہ لکم وبارک فیکم وبارک علیکم" (بقی بن مخلد من طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم)(۲)۔

۵. "بارک اللہ فیک وبارک لک فیھا" (احمد عن عقیل بن ابی طالب)(۳).

یہ مختصر دعا جو الفاظ کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ مختلف صحابہ سے مروی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ اس نکاح کو تم دونوں (میاں بیوی) اور تمہارے متعلقین کے لئے ہر قسم کی بھلائی اور خیر و برکت کا باعث بنائے، تمہیں آفات و بلیات سے محفوظ رکھے۔ تمہیں صالح اور سعادت مند اولاد بخشے، تم دونوں کو محبت والفت کے ساتھ بھلائی اور نیکی پر قائم رکھے۔ ظاہر ہے کہ یہ دعا نہایت جامع کافی اور وافی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں "باب کیف یدعی للمتزوج؟" کے تحت میں عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث ذکر کی ہے۔ جس میں "بارک اللہ لک" کے ساتھ دعا کرنا مذکور ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "ودل صنیع المؤلف علی أن الدعاء للمتزوج بالبرکۃ ھو المشروع، ولاشک أنھا لفظۃ جامعۃ یدخل فیھا کل مقصود من ولد وغیرہ" (فتح ۹/۲۲۲)

پس اس جامع مسنون دعا کے ہوتے ہوئے، اپنی طرف سے دوسری دعا گھڑنا، دعائے نبوی کو کافی اور جامع نہ سمجھنے پر دال ہے اور دعائے نبوی سے اعراض کرنا ہے، جو بڑی بدبختی اور شقاوت ہے، ادعیہ مذکورہ مسنونہ مبتدعہ میں چوتھی اور پانچویں دعا اس وجہ سے بھی واجب الترک ہے کہ حضرت یوسف کا امرأۃ عزیز مصر (زلیخا یا راعیل بنت رعابیل) سے، اور حضرت سلیمان کا بلقیس سے نکاح کرنا، کسی صحیح اور معتبر اسلامی روایت سے ثابت نہیں ہے۔

"وفی القصۃ أن الملک توجہ وختمہ وولاہ مکان العزیز و عزلہ، فمات بعد، فزوجہ امرأتہ، فوجدھا عذراء، وولدت لہ ولدین، وقام العدل بمصر، ودانت لہ الرقاب، قالہ السیوطی، وعن أبی زید أن یوسف تزوج امرأۃ العزیز، فوجدھا بکراً، وکان زوجھا عنیناً" (فتح البیان ۵/۴۸).

"قال (ابن اسحاق): فذکر لی واللہ أعلم أن إطفیر (عزیز مصر) ھلک فی تلک اللیالی، وأن الملک الریان بن الولید زوج یوسف امرأۃ اطفیر راعیل، وأنھا حین دخلت علیہ، قال لھا: ألیس ھذا خیراً مما کنت تریدین؟، (قال: فیزعمون)، انھا قالت: أیھا الصدیق لاتلمنی، فإنی کنت امرأۃ کماتری حسناء جمیلۃ ناعمۃ فی

(۱) نسائی کتاب النکاح، باب کیف یدعی للمتزوج ۶/۱۲۸ ابن ماجۃ کتاب النکاح باب تھنئۃ النکاح (۱۹۰۶) ۱/۶۱۴ (۲) حافظ ابن حجرنے فتح الباری ۹/۲۲۲ میں مسند بقی بن مخلد کے حوالہ سے ذکر کیاھے۔ (۳) مسند احمد بن حنبل ۱/۱۰۲۔

ملک و دنیا، وکان صاحبی لا یأتی النساء، وکنت کما جعلک فی حسنک وھیئتک علی مارأیت، فیزعمون أنه وجدھا عذراء" الخ (تفسیر ابن کثیر ۲/۴۹۵).

ان عبارات سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے عزیز مصر کی بیوی سے نکاح کی حکایت محض ایک داستان ہے، جس کی کوئی اصل اور سند نہیں۔

"وأخرج ابن المنذروعبد بن حمیدوا بن ابی شیبة وغیرھم عن ابن عباس فی أثر طویل، أن سلیمان تزوجھا بعد ذلک، قال ابوبکر بن ابی شیبة: ماأحسنه من حدیث"، قال ابن کثیر فی تفسیره (۳/۳۵۴) بعد حکایة ھذا القول: "بل ھو منکر غریب جدا، ونعلم من أوھام عطاء بن السائب علی ابن عباس والله اعلم، والأقرب فی مثل ھذه السیاقاته أنھا متلقاة عن أھل الکتاب، مما یوجد فی صحفھم کروایات کعب ووھب سامحھما الله، فیمانقلا إلی ھذه الأمة من بنی اسرائیل من الأوابد والغرائب والعجائب، مما کان وممالم یکن، ومما صرف ومما بدل ونسخ، و قد أغنانا الله سبحانه عن ذلک بما ھو أصح منه وأنفع وأوضح وأبلغ "انتھی (فتح البیان ۷/۳۷) غرض یہ کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا زلیخا سے، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا بلقیس سے نکاح کا معاملہ ایک داستان سے زیادہ کچھ وقعت نہیں رکھتا۔

بنابریں یہ مروجہ دعا ترک کردینی چاہئے۔ کسی صحیح یا ضعیف روایت سے زمانہ رسالت، یا زمانہ صحابہ میں نکاح کے بعد دولہا کا، قاضی یا دیگر خویش واقارب کی قدمبوسی کرنی ثابت نہیں۔ اس لئے یہ فعل بھی بدعت ہونے کی وجہ سے سخت مذموم ہے۔ ایسا ہی ایجاب وقبول کے بعد دولہا کا حاضرین مجلس نکاح کو کھڑا ہوکر سلام کرنا بھی بدعت ہے۔

(محدث دہلی ج:اش:۳ رجب ۱۳۶۵ھ/ جون ۱۹۴۶ء)

س: دین مہر کی کوئی تعداد شرعاً مقرر ہے یا نہیں؟ اگر مقررہ ہے تو کتنی؟

سائل محمد سلیمان بارگین مرچنٹ لال گنج پوسٹ سانڈی ضلع بردوان

ج: شرعاً مہر کی کوئی مقدار معین اور مقرر نہیں ہے۔ طرفین کی رضامندی سے مقدور اور وسعت کے مطابق جس قدر مہر باندھا جائے، تھوڑا ہو یا زیادہ وہی شرعی مہر ہے۔

"ان الصداق غیر مقدر، لاأقله ولا أکثره، بل کل ماکان مالا، جازأن یکون صداقا" (مغنی لابن قدامة ۱۰/ ۹۹).

"فلاح من ھذا التقریر، أن کل ماله قیمه صح أن یکون مھرا" (نیل الاوطار ۶/۳۱۲).

" وأجازه الکافة بماتراضی علیه الزوجان، أومن العقد الیه بمافیه منفعة کالسوط والنعل، وإن کانت قیمته

أقل من درهم"(فتح الباری۹/۲۰۹)،ارشاد ہے:" **وأحل لكم ماوراء ذالكم أن تبتغو بأموالكم** "(قرآن کریم)(۱).

لفظ مال قلیل وکثیر سب کو شامل ہے پس معلوم ہوا کہ مہر کی کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔آں حضرت نے ایک صحابی سے جب انہوں نے نکاح کر دینے کی درخواست کی تھی،ارشاد فرمایا:"**هل عندك من شي تصدقها؟، قال: لا أجد، قال: التمس ولو خاتما من حديد**"(بخاری مسلم)(۲) ظاہر ہے لوہے کی انگوٹھی بالکل معمولی قیمت کی ہوتی ہے۔

(محدث دہلی ج:۸ش:۶ شعبان ۱۳۵۹ھ/اکتوبر۱۹۴۰ء)

س: عورت کے مر جانے پر خاوند مہر کس کو ادا کرے؟ یعنی: اس مہر کی ادائیگی کا کیا حکم ہے؟

ج: عورت کا مہر اس کی ملکیت ہے۔جب تک شوہر ادا نہ کر دے یا عورت برضا ورغبت معاف نہ کر دے،شوہر بری نہیں ہوسکتا، پس اگر شوہر نے دین مہر عورت کی زندگی میں اس کے حوالہ نہیں کیا یہاں تک کہ وہ مر گئی۔یہ مہر عورت کا ترکہ ہوگا اور جس طرح اس کا اور ترکہ بعد تقدیم ماتقدم علی الارث ورفع موانعہ،اس کے وارثین (شوہر وغیرہ) پر تقسیم ہوگا اسی طرح مہر بھی اس کے جملہ ورثہ پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

(محدث دہلی ج:۹ش:۷شوال،۱۳۶۰ھ/نومبر۱۹۴۱ء)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں ہندہ اپنے مہر کا جو بروقت نکاح کے مقرر ہوا تھا،اپنے شوہر زید سے طلب ایک مشت کرتی ہے اور وہ ایک مشت نہیں دیتا اور ہندہ کا متفرق لینے سے بہت نقصان ہے.....؟

ج: واضح ہو کہ مہر،دین ہے مثل دیگر دیون کے۔"**المهر دين كسائر الديون**" **قاضي خان وغيره من كتب الفقه** پس جب کہ شوہر باوجود استطاعت اداء مہر معجل کے نہیں ادا کرتا،تو یہ ظلم ہے بمطابق حدیث شریف:"**مطل الغني ظلم**"(۳) اور عورت اپنے حق یعنی: مہر معجل کے لینے میں مظلومہ اور اس کا شوہر ظالم کہا جائے گا،اور نصرت مظلومہ ضروری اور لازم ہے، **كما قال تعالىٰ:" وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونو اعلى الاثم والعدوان**" (الآية المائدة:۲) لہٰذا شوہر کو چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو،عورت کی مہر معجل ادا کرنے میں کوشش کرے،اور جو وعدہ شدیدہ ظالموں کے لئے وارد ہے اس سے اپنے آپ کو بچائے۔

اور بنا بروایت فقہ کے ہندہ اپنا مہر یکمشت لینے کے لئے صورت مذکورہ میں شوہر کو قید کرا سکتی ہے،اس لئے کہ جب زید مہر معجل ایک مشت دینے سے انکار کرتا ہے،اس بنا پر کہ دعویٰ عسرت کا کرتا ہے اور مہر معجل میں دعویٰ عسرت مقبول نہیں ہوتا۔

---

(۱) النساء:۲٤(۲) بخاری کتاب النکاح باب التزويج على القرآن وبغيرصداق ١٣٨/٦، مسلم كتاب النكاح باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد(١٤٢٦)م/١٠٤٠(٣) بخاري كتاب الحوالات باب إذا أحال على ملى ٥٥/٣، مسلم كتاب المساقاة باب تحريم مطل الغنى (١٥٦٤) ١١٩٧/٣.

کنز الدقائق: ''فإن أبی حسبه فی الثمن والقرض والمهر المعجل، وما التزمه بالکفالة لا فی غیره، إن ادعیٰ الفقر''، قال فی شرحه المستخلص: ''وإنما قید بالمعجل، لأن الزوجة لو طلبت المؤجل بعد الدخول، وادعی الزوج عسرته لا یحبس''.

(عبدالسلام مبارک پوری)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ اکثر شہر ودیہات کا رواج ہے کہ جب صاحب لڑکی غریب ہوتا ہے اور صاحب لڑکا مالدار، تو صاحب لڑکی واسطے انجام دینے کار شادی لڑکی کے، نصف مہر یا ثلث مہر صاحب لڑکا سے قبل نکاح لے لیتا ہے، بخیال اس کے کہ غریب کا کار بھی انجام ہو جائے گا اور نصف یا ثلث مہر بھی ادا ہو جائے گا۔ آیا اس صورت سے لینا جائز ہے یا نہیں؟ اگر یہ صورت ناجائز ہوئی تو کسی دوسری صورت سے لینا جس میں یہ محظور لازم نہ آئے اور غریب کا کار بھی انجام ہو جائے، یا نہیں؟ (بینوا توجروا)

ج: ماہران شریعت پر مخفی نہیں کہ مہر مال لڑکی کا ہے۔ دوسرے کو خواہ باپ ہو یا بھائی، اختیار نہیں ہے کہ تصرف میں لائے۔ عالمگیری ۳۸/۲: ''ولیس للأب أن یهب مهر ابنته عند عامة العلماء، کذافی البدائع'' یعنی: ''لڑکی کے باپ کو اختیار نہیں ہے، اپنی لڑکی کا مہر ہبہ کرے''، جب ہبہ کرنا ناجائز ہو، تو علی ہذا القیاس اور تصرفات ناجائز ہوں گے، تخصیص کے لئے دلیل چاہیئے، پس صورت مسئولہ میں صاحب لڑکی کو، خواہ باپ ہو یا بھائی، جائز نہیں کہ نصف مہر یا ثلث مہر لے کر تصرف میں لائے بلا رضا مندی لڑکی کے۔ ہاں اگر لڑکی بالغہ ہے اور خود مہر لے کر ہبہ کرے تو جائز ہے۔ عالمگیری ۳۸/۲: ''للمرأة أن تهب مالها لزوجها من صداقها، ولیس لأحد من الأولیاء أب ولا غیر، الإعتراض علیه، کذا فی شرح الطحاوی'' انتهی مختصراً.

یعنی: ''عورت کو اختیار ہے کہ اپنی مہر ہبہ کرے شوہر کو، اور باپ وغیرہ کو روکنے کا اختیار نہیں''۔ جب شوہر کو ہبہ کرنا جائز ہوا تو باپ یا بھائی کو بدرجہ اولیٰ ہبہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر نابالغہ ہے تو صرف باپ یا دادا یا قاضی کو اختیار ہے کہ بلا رضا مندی نابالغہ کے اس کے مہر کا قبضہ کرے۔ عالمگیری ۴۵/۲: ''وللأب والجد والقاضی قبض صداق البکر، صغیرة کانت او کبیرة، إلا إذا نهت وهی بالغة، صح النهی، ولیس لغیرهم ذالک'' یعنی: ''باپ یا دادا یا قاضی کو اختیار ہے کہ باکرہ کے مہر کا قبضہ کریں۔ خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، اگر کبیرہ ہے تو منع کر سکتی ہے''، پس بنا پر اس کے اگر قبضہ کیا اور قرض سمجھ کر تصرف میں لایا تو جائز ہے، عالمگیری: ''ولو فعل الأب ذلک جاز، کذافی کتاب الوصایا فی باب التاسع'' یعنی: ''باپ اگر صغیرہ کے مال سے قرض ادا کرے تو جائز ہے''، جب قرض ادا کرنا جائز ہوا تو بطور قرض لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور نابالغہ کے مال کا مقروض ہوگا، جب بالغہ ہو جائے تو اس کو دیدے یا ابراء لیوے، لأن القرض لا مخلص منه إلا بالأداء او بالإبراء، کما لا یخفی علی ماهر الشریعة بہر تقدیر قبل نکاح مہر لینا، شوہر یا اولیاء شوہر کی خوشی پر موقوف ہے۔ اگر بخوشی خاطر دیا تو فبہا ورنہ صاحب لڑکی کو اختیار نہیں ہے کہ قبل نکاح زور ڈال کر لیوے۔ واللہ اعلم بالصواب

(عبدالسلام مبارکپوری)

س: زید اپنی زوجہ مسماۃ ہندہ کا زر مہر کامل ادا کر چکا، اس ادائے گی کے کئی سال بعد انتقال سے چند ماہ قبل ایک تحریر بایں الفاظ لکھ دی ہے: ''مزید براں بحکم خدا اور سول میں اپنی زوجہ کا مہر آج کی تاریخ آٹھ ہزار جس کی نصف چار ہزار سکہ رائج الوقت مقرر کیا ہے۔ وعدہ کرتا ہوں کہ یہ بھی مثل سابقہ کے اگر اللہ تعالیٰ توفیق دے تو بہت جلد ادا کر دوں گا۔ اگر زر مذکورہ کو نقد نہ ادا کر سکوں، تو اپنی جائداد مالیتی آٹھ ہزار کی رجسٹری کرادوں گا۔ لہٰذا یہ چند کلمے بطور اقرار نامہ مہر کے لکھ دیے گئے کہ آئندہ سند رہے اور وقت ضرورت کام آوے، اگر اتفاق میں زر مہر کے ادا کرنے کے قبل ہی مر جاؤں، تو میری منکوحہ اپنے شرعی حصہ کے علاوہ زر مہر باقی جائداد سے حاصل کر سکتی ہے میرے ورثاء کو اس میں دخل نہیں رہے گا''۔ یہ تحریر از روئے شرع شریف قابل نفاذ ہے یا نہیں؟

ج: مہر مقررہ عند العقد کے علاوہ، بالکل جدید مہر مقرر کرنے کی نظیر قرون مشہور لہا بالخیر میں نہیں ملتی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زید نے اپنی منکوحہ ہندہ کو میراث شرعی سے زیادہ دے کر فائدہ پہنچانے کی غرض سے جس میں دیگر ورثہ کا نقصان ہے، بجائے ہبہ نامہ یا وصیت نامہ لکھنے کے یہ صورت اختیار کی ہے۔ بہر حال یہ تحریر ان فقروں ''اگر اتفاقاً میں زر مہر ادا کرنے کے پہلے مر جاؤں تو میری منکوحہ اپنے حصہ شرعی کے علاوہ زر مہر باقی جائداد سے حاصل کر سکتی ہے میرے ورثہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوگا'' کی وجہ سے وصیت کے حکم میں ہے اور چوں کہ وارث کے حق میں دیگر ورثہ کی اجازت کے بغیر وصیت جائز نہیں، اس لئے اس تحریر کا نفاذ ان کی اجازت پر موقوف ہوگا بشرطیکہ زید کے ترکہ کا ثلث اس کا متحمل بھی ہو۔

(مصباح بستی)

س: نکاح میں خطبہ مروجہ کے مسنون ہونے کی کوئی صریح دلیل ہے یا نہیں؟ مشکوٰۃ (۱۷۲/۲) میں حدیث: "والتشهد في الحاجة" الخ میں نکاح کی تصریح نہیں ہے، پھر اس خطبہ کے التزام کی کیا وجہ ہے؟ نیز' ويقرأ ثلث ايات '' کہنے کے بعد آیتیں چار کیوں ذکر کی گئی ہیں؟ آیت اول: سورہ آل عمران کی، دوسری: نساء اول کی، تیسری اور چوتھی احزاب کے آخر کی۔

ج: بے شک ابو داود(۱)، ترمذی (۲)، نسائی (۳)، ابن ماجہ، (۴) ابن حبان وغیرہ میں حدیث مذکورہ کے اندر لفظ نکاح کی تصریح نہیں ہے، لیکن علامہ بغوی نے شرح السنہ ۵۰/۹ میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں صراحۃ لفظ نکاح موجود ہے۔

ثانیا: احتمال ہے کہ لفظ حاجۃ سے مراد نکاح ہی ہو، کیوں کہ نکاح ہی کے موقع پر اس خطبہ کا پڑھنا خلفا عن سلف مروج و معمول ہے۔

ثالثا: سورہ نساء والی آیت نکاح کے زیادہ مناسب ہے۔ كمالا يخفى على المتأمل.

---

(۱) كتاب النكاح ، باب في خطبة الحاجة (۲۱۱۸) ۵۹۱/۴ (۲) كتاب النكاح باب ماجاء في خطبة النكاح (۱۱۰۵) ۴۱۳/۳ (۳) كتاب النكاح باب مايستحب من الكلام عند النكاح (۸۹،۶)(۴) كتاب النكاح باب خطبة النكاح (۱۸۹۴) ۶۰۹/۱ .

رابعا: نکاح کے موقع پر اس خطبہ کو ضروری اور لازم اور شرط سمجھ کر نہیں پڑھا جاتا کیوں کہ نکاح کے وقت ایجاب وقبول سے پہلے خطبہ پڑھنا، نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرعاً لازم اور شرط نہیں ہے۔ کما یدل علیہ حدیث سهل بن سعد الساعدی عند الشیخین (۱) وغیرهما، فی المرأة التی وهبت أمرنفسها للنبی علیه السلام، ثم أنكحها برجل، فقال: قد زوجتکها بما معک من القرآن، وحدیث رجل من بنی سلیم، قال: خطبت الی النبی صلی الله علیه وسلم الحدیث عند ابی داود(۲)، اما الجهلة والعوام فهم معذورون ولیس فعلهم و فهمهم دلیلا وحجة علی شئ.

سورہ احزاب کی آیت مذکورہ فی الحدیث اگرچہ قرأت حفص میں دو شمار کی گئی ہے لیکن مصحف ابن مسعود میں ایک آیت شمار کی گئی ہے جو "قولا سدیدا" کے بجائے "فوزا عظیما" پر ختم ہوتی ہے۔ کما یدل علیه روایة الترمذی: "وقولوا قولا سدیداً الآیة، وکما یدل علیه ماروا ابن ابی الدنیا فی کتاب القنوت (بسنده) عن عائشة:" ما قام رسول الله صلی الله علیه وسلم علی المنبر الا سمعته یقول: یا أیها الذین آمنوا اتقوا الله وقولو قولاً سدیداً الآیة غریب جداً. (تفسیر ابن کثیر ۳/۱ ۲۴).

(محدث ج:۱۱ش:۳ جمادی الاخرا۱۳۶۱ھ/ جولائی ۱۹۴۲ء)

س: حدیث:"النكاح من سنتی. فمن رغب عن سنتی، فلیس منی" کی تلاش ہے، اگر درحقیقت یہ حدیث ہے، تو مع تنقید وحوالہ کتاب کے تحریر فرمائے؟

حافظ ابن حجر فتح الباری ۹/۱۱۱ میں لکھتے ہیں: "وقد تقدم فی الباب الأول، الأشارة إلی حدیث عائشة: النكاح من سنتی" الخ مگر باب اول "الترغیب فی النكاح" میں میں حضرت عائشہ کی یہ حدیث نہیں ہے، اس لئے اس عبارت کا مطلب کیا ہے؟، اور باب اول سے کون باب مراد ہے؟، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مشار الیہ کہاں ہے؟ مفصل تحریر فرمائیں۔

ظہیر الدین حسین آباد مبارکپور

ج: حدیث: "النكاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی، فلیس منی" علماء وفقہا کے درمیان انہیں الفاظ کے ساتھ مشہور ہے، یہاں تک امام رافعی نے بھی شرح وجیز للغزالی کے اندر حدیث مذکور کو انہیں الفاظ مذکورہ کے ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ حدیث کی کسی معتبر کتاب میں نظر سے باوجود تتبع وتلاش کے نہیں گزری۔ الرحمة المهداة، سنن الدار قطنی، المنتقی لابن الجارود، الترغیب والترهیب للمنذری، مجمع الزوائد للهیثمی، الجامع الأزهر، الجامع الصغیر

---

(۱) البخاری، کتاب النكاح باب التزویج علی القرآن و بغیر صداق ۱۳۸/۶، مسلم کتاب النكاح باب الصداق (۱۴۲۵/۲:۱۰۴۰)(۲) ابو داود کتاب النكاح باب فی خطبة النكاح (۲۱۲۰) ۵۵۳/۴.

للسیوطی، السنن الکبری للبیہقی، المستدرک للحاکم، السنن للنسائی، کنز العمال للمتقی و کتب موضوعات وغیرہ میں یہ حدیث الفاظ مذکورہ کے ساتھ کسی صحابی سے بھی مذکور و مروی نہیں ہے۔ ہاں ابن ماجہ میں یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بالفاظ ذیل مری ہے:

"قال ابن ماجة: حدثنا احمد بن الازهر، ثنا آدم، ثنا عيسى بن ميمون عن القاسم عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي فمن لم يعمل بسنتي فليس مني" الحديث(١).

قال السندی: "وفي الزوائد: إسناده ضعيف، لاتفاقهم على ضعف عيسىٰ بن ميمون المديني، لكن له شاهد صحيح".

حافظ کی عبارت: "وقد تقدم في الباب الأول الإشارة إلى حديث عائشة: النكاح من سنتي" (فتح الباری ٩/١١٧ میں الباب الاول سے مراد: "باب الترغيب في النكاح" ہی مراد ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے مراد ان کی وہ حدیث ہے، جس کو ابن ماجہ نے الفاظ مذکورہ بالا کے ساتھ روایت کیا ہے، لیکن حافظ نے بجائے اصل الفاظ نبوی ذکر کرنے کے لفظ مشہور درج کرلیا ہے، گویا یہ ذکر بالمعنی ہے، ذکر باللفظ نہیں، جو خالی از تسامح نہیں۔

بے شک باب اول ترغیب فی النکاح میں بذیل شرح لفظ: "فمن رغب عن سنتي فليس مني" حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث، ان کے نام کے ساتھ مذکور و موجود نہیں ہے، اور حافظ کی عبارت مذکور سے اس طرح مذکور ہونا مفہوم بھی نہیں ہوتا، پس اس کی کوشش کرنی امر عبث ہے۔

میرے خیال میں اس عبارت سے حافظ کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ حضرت انس کی حدیث مذکور فی الباب الأول کے آخری الفاظ کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی ایک حدیث مروی ہے، اس طرح گویا باب اول میں بذیل شرح الفاظ مذکورہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کی طرف اشارہ ہوگیا، جس کا انہوں نے حوالہ، یہاں تیسرے باب میں بضمن احادیث ترغیب فی النکاح دے دیا، اور پورے مشہور الفاظ ذکر کردئے کیوں کہ باب اول میں صراحۃً تمام الفاظ مع مخرج کے ذکر نہیں کئے تھے۔

تلخیص ٣/١١٦ کی مندرجہ ذیل عبارت بغور پڑھ جائیے:

"حديث: النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني، ابن ماجة عن عائشة، ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: النكاح من سنتي فمن لم يعمل بسنتي، فليس مني، و تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذاطول فلينكح، ومن لم يجد فعليه بالصوم، فإن الصوم وجاء له، و في إسناده عيسى بن ميمون، وهو ضعيف، و في الصحيحين

(١) کتاب النکاح باب ماجاء فی فضل النکاح (١٨٤٦) ١/٥٩٢.

حدیث أنس فی ضمن حدیث: لکنی أصوم وأفطر وأصلی وأنام وأتزوج، فمن رغب عن سنتی فلیس منی " انتھی.

کتبہ عبداللہ رحمانی مبارکپوری

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ، بدہلی

نحمده ونصلی ونسلم:

حدیث مشہور: "النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی، فلیس منی" ان الفاظ کے ساتھ حدیث کی کسی کتاب میں میری نظر سے نہیں گزری، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاخرین علماء نے سنن ابن ماجہ سے جملہ: "النکاح من سنتی" لیا، اور صحیح بخاری سے: "فمن رغب عن سنتی فلیس منی" لے کر دونوں کو جوڑ لیا ہے۔ اس کے سوا اور کوئی اصلیت نہیں ہے۔ اللہ اعلم

حافظ عسقلانی نے فتح الباری ۹/۱۱۱ میں جو کچھ لکھا ہے: "وقد تقدم فی الباب الأول الإشارة الی حدیث عائشة "اسے آپ نے ان کا تسامح سمجھ لیا ہے، ایسا نہیں ہے۔ بلکہ باب مشار الیہ میں اس حدیث عائشہ کی طرف اشارہ موجود ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الباری سطر: حیث قال: "ونقله ابن ماجة من حدیث عائشة" اور ابن ماجہ کی حدیث عائشہ وہی ہے، جو تلخیص الحبیر ۳/۱۱۶ میں منقول ہے، جس کے راوی کو حافظ نے ضعیف کہا ہے، مجمع الزوائد میں بھی اس کو ضعیف کہا ہے اور سندھی نے بھی حاشیہ ابن ماجہ طبع مصر میں۔ رہ گیا یہ امر کہ تلخیص میں پہلے یوں نقل کیا ہے: "النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی، فلیس منی" یہ الفاظ حافظ کے نہیں ہیں، بلکہ امام رافعی کی وجیز کے الفاظ ہیں کہ اس میں یونہی منقول ہے۔ ہاں حافظ کا فتح الباری ۹/۱۱۱ میں بھی اسی طرح نقل کر دینا محل تامل ہے۔ شاید وجیز للرافعی کے الفاظ حافظ کی زبان پر چڑھے ہوئے تھے۔ یا کیا بات ہے کچھ کہا نہیں جا سکتا!! و الله اعلم.

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، مجھے اب تک پوری صحت نہیں ہوئی ہے آپ کے سوال کا جواب کیف ما أمکن تحریر کر کے ارسال کرتا ہوں۔ ابھی نہ زیادہ محنت کر سکتا ہوں، نہ بہت سی کتابوں کا مطالعہ ممکن ہے۔ دعاء خیر فرماتے رہیں اور ماحضر کو قبول فرمائیں۔ والسلام

آپ کا مخلص: ابوالقاسم بنارسی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رسالہ: ''خطبہ نکاح اور اس کے مقاصد'' کے صفحہ ۳ سطر ۲۵ میں ایک حدیث اس طرح لکھی گئی ہے: "النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی" (مشکوۃ) اس حدیث کو انہیں الفاظ کے ساتھ ابوالقاسم رافعی نے بھی ''شرح الوجیز غزالی'' میں لکھا ہے۔ اس روایت کو مشکوۃ میں تلاش کرنے کا مجھ کو موقع نہیں مل سکا۔ امید ہے آپ اس کے صفحہ اور باب سے مجھے مطلع کریں گے۔ یہ جہاں تک مین نے تتبع اور تلاش کیا ہے۔ مذکورہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کسی حدیث کی کتاب میں مجھے نہیں ملی۔ البتہ ابن ماجہ نے اپنی سنن کی کتاب النکاح کے پہلے باب میں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک حدیث مرفوعاً بالفاظ ذیل روایت کی ہے: "النکاح من سنتی فمن لم یعمل بسنتی فلیس منی" الحدیث

علامہ بوصیری زوائد ابن ماجہ میں اس روایت کے تحت لکھتے ہیں: "اسناده ضعيف لإتفاقهم على ضعف عيسى بن ميمون المديني (الراوی عن القاسم بن محمد عن عائشة) لكن له شاهد صحيح" انتهى اور حافظ تلخیص (۱:۶/۳) میں ابن ماجہ کی اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "في اسناده عيسى ابن ميمون وهو ضعيف، وفي الصحيحين حديث أنس في ضمن حديث: لكني أصوم و أفطر و أصلي و أنام و أتزوج، فمن رغب عن سنتي فليس مني" انتهى بوصیری کے مذکورہ کلام میں "لكن له شاهد صحيح" سے مراد غالباً حضرت انس کی حدیث کا وہی ٹکڑا ہے، جسے حافظ نے تلخیص میں بحوالہ صحیحین ذکر کیا ہے۔ اس نے روایت کا پہلا ٹکڑا یعنی: "النكاح من سنتي" ابن ماجہ کی مذکورہ بالا حدیث سے اخذ کیا ہے، اور اس کا دوسرا ٹکڑا "فمن رغب عن سنتي فليس مني" حضرت انس کی مذکورہ صحیح حدیث سے لیا ہے، اور دونوں کو ملا کر پوری روایت یوں کر دی ہے: "النكاح من سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني".

ہم نے مرعاۃ جلد ۱/ ۲۴۲ میں حضرت انس کی مذکورہ متفق علیہ حدیث کی شرح میں اس کی تخریج کے بعد یہ لکھا ہے: "وأما ماذكره الرافعي واشتهر على الألسنة بلفظ: النكاح من سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني، فلم أجده مع الاستقراء التام والتتبع البالغ والله أعلم" اور حافظ نے بھی تلخیص میں رافعی کا ذکر کردہ لفظ نقل کرنے کے بعد صرف ابن ماجہ کے الفاظ اور حضرت انس کی حدیث نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بھی رافعی کے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ حدیث نہیں مل سکی۔

علامہ سندھی ابن ماجہ کی مذکورہ بالا روایت کی شرح میں لکھتے ہیں: "قوله (النكاح: اى طلب النساء بالوجه المشروع في الدين، (من سنتي): من طريقتي التي سلكتها، وسبيلي التي ندبتها، (فمن لم يعمل بسنتي): رغبة واعراضا عنها وقلة مبالاة، فلا يشمل الحديث من يترك النكاح، لعدم تيسر المئونة ونحو ذلك".

ص: ۸، سطر: ۶ کے بعد مختصراً اتنا ضرور بڑھا دینا چاہئے کہ: مہر اتنا ہی مقرر کرنا چاہئے کہ جس کو ادا کرنے کی شوہر استطاعت رکھتا ہے، یعنی: وہ اسے آسانی کے ساتھ ادا کر سکے، اور کوشش یہ ہونی چاہئے کہ شوہر نکاح ہی کے وقت مقررہ مہر ادا کر دے، گو تعجیل شرعاً لازم نہیں ہے بلکہ تمام فقہاء کے نزدیک تاجیل بھی جائز ہے، لیکن مہر کے موجل ہونے کی صورت میں مقررہ اجل، یعنی: مدت پر ادا کرنا لازم ہے، اور اگر کوئی مدت مقرر نہ کی گئی ہو، جیسا کہ عام طور پر رواج ہے، تو پھر طلاق کے وقت یا حد الزوجین کی وفات کے وقت مہر کی ادائے گی شرعاً ضروری ہے۔

مہر کی ادائے گی یا صدق دل اور اپنی مرضی سے عورت کے معاف کرنے کے بغیر، شوہر اس دین سے ہرگز بری الذمہ نہیں ہوسکتا، عورت پر کسی قسم کا دباؤ ڈال کر مہر معاف کرانے اور معاف کرنے سے مہر ساقط نہیں ہوتا۔

برادری کے رسم و رواج، یا اپنی بڑائی اور شانداری ظاہر کرنے کے لئے، یا اس خیال سے کہ شوہر بیوی کو طلاق نہ دے، شوہر کی

حیثیت واستطاعت سے زیادہ مقرر کرنا، اور شوہر کا اپنی استطاعت سے باہر مہر کے تقرر کو تسلیم کر لینا کہ جتنا چاہو مقرر کر لو، دینا تو ہے نہیں۔ یہ طریقہ کار شرعاً ہرگز جائز نہیں ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو جو مہر نہ دینے کی نیت کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کر لے، اس کو ''زانی'' کہا ہے۔

مجلس نکاح میں خطبہ نکاح کے مقاصد کی تشریح کے وقت میرے خیال میں طلاق وخلع کے مسائل کا ذکر کرنا مناسب نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اس مجلس کا وقت بالعموم بہت مختصر اور تنگ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ نکاح کے ساتھ طلاق وغیرہ کا ذکر کرنا اس مجلس میں کچھ زیب نہیں دیتا بلکہ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ البتہ عام وعظوں اور رسالوں میں خطبہ نکاح کے مقاصد اور نکاح وطلاق کے ضروری مسائل کا مختصر یا تفصیل کے ساتھ ذکر کرنا بلاشبہ اچھا ہے بلکہ ضروری ہے۔

رسالہ کے ص: ۱۳ میں ''طلاق دینے کا غلط طریقہ'' کے عنوان کے ماتحت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ مجمل ہونے کے ساتھ فقہ حنفی کی ترجمانی ہے، اور وہ مسلک اہل حدیث کے خلاف ہے، اس لئے وہاں ضروری ترمیم اور توضیح وتصحیح کر دی گئی ہے۔

اسی صفحہ: ۱۳ میں ''مطلقہ عورت کا گھر سے نکلنا'' کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا گیا ہے، اس میں بھی اجمال ہے۔ مذکورہ حکم کے وہ عدت کے اندر شوہر کے گھر میں رہے، مطلق مطلقہ کا حکم نہیں ہے، بلکہ یہ حکم مطلقہ رجعیہ کا ہے۔ اسی لئے وہاں ''مطلقہ'' کے بعد ''رجعیہ'' کا لفظ بڑھا دیا گیا ہے۔

اسی طرح ص: ۱۴ میں ''عدت کے دنوں میں عورت کہاں رہے؟'' کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں بھی اجمال کے علاوہ فقہ حنفی کی ترجمانی ہے۔ اس لئے وہاں بھی ضروری اصلاح وترمیم کر دی گئی ہے۔

یہ معلوم ہے کہ خلع عند الحنفیہ طلاق ہے۔ اسی بنا پر ان کے نزدیک مختلعہ کی عدت مطلقہ کی طرح تین حیض ہے اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خلع طلاق نہیں ہے بلکہ فسخ ہے، اسی بنا پر اور حدیث ''تعتد المختلعه حیضة'' کی رو سے ان کے نزدیک مختلعہ کی عدت صرف ایک ماہواری کا آنا ہے۔ بنا بریں یہاں بھی ضروری ترمیمات کر دی گئی ہیں:

رسالہ کو مذکورہ ترمیمات واصلاحات کے ساتھ شائع کرنا ہو، تو ضرور شائع کیجئے ورنہ جیسا کچھ وہ چھپا ہوا ہے، بعینہ اسی حالت موجودہ میں شائع کیا جانا جماعت اہل حدیث میں انتشار کا باعث ہوگا اور یہ ایک بڑا فتنہ ہوگا۔

عبیداللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص ۱۲۲۔۱۲۴)

☆ آپ نے اپنے کارڈ مرقومہ ۱۹ر فروری ۱۹۸۱ء میں اپنی کتاب خطبہ نکاح کو دوبارہ پڑھنے کی ہدایت کرتے ہوئے مہر اور نکاح کے وقت لڑکی سے اجازت لینے اور نکاح کی شرطوں وغیرہ کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے یا اب اضافہ کرنا چاہتے ہیں، میری رائے طلب کی ہے۔ افسوس ہے کہ قاری صاحب نے آپ کا وہ رسالہ مجھ تک پہنچانے کی زحمت نہیں کی، اور میرے یہاں آپ کا مرسل رسالہ نہ معلوم

کہاں پڑ گیا ہے کہ اب تک تلاش سے نہیں مل سکا۔ انا اللہ الخ

(۱) عام طور پر بلکہ تقریباً پورے ہندستان میں مہر کے بوقت نکاح دینے کا رواج بالکل نہیں ہے۔ تقریباً ہر جگہ مہر دین ہی ہوتا ہے، جس کی ادائے گی کا سوال زوجین میں سے کسی ایک کے مرنے یا عورت کے طلاق یا خلع لینے کے وقت میں اٹھتا ہے۔ بعض برادریوں میں بڑے اونچے اونچے مہر مقرر ہوتے ہیں، جن کی کبھی ادائیگی ہو ہی نہیں سکتی۔ اور نہ لڑکے والوں کی نیت ہی ادا کرنے کی ہوتی ہے۔ آپ کے مضمون میں زیادہ زور اس پر ہونا چاہئے کہ مہر اتنا ہی مقرر کیا جائے، جس کو لڑکے والے جب چاہیں آسانی سے ادا کردیں، اور لڑکی والے لڑکے کی استطاعت وحیثیت سے باہر مہر مقرر کرنے کی کوشش نہ کریں، اور مہر تراضی طرفین سے جتنا بھی مقرر ہو، وہ معجّل ہو، اور اسے فوراً ادا کردیا جائے، چاہے زیوروں کی شکل میں ہو، یا نقد روپیہ کی شکل میں، یا کسی جائداد (منقولہ یا غیر منقولہ) کی شکل میں ہو۔

(۲) بوقت نکاح بالغ لڑکی سے نکاح کی اجازت حاصل کرنے کے سلسلے میں یہ عرض ہے کہ: پہلے سے لڑکی کا عندیہ معلوم ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ نکاح کے وقت اس سے اذن حاصل کرنا ضروری ہے، اور صرف باپ کا یا کسی بھی ولی کا گھر میں اکیلے جا کر لڑکی سے اجازت لینا ٹھیک نہیں ہے، بلکہ ولی اور وکیل نکاح کو دو معتبر گواہوں کو ساتھ لے کر لڑکی سے اذن حاصل کرنا چاہئے۔ مصلحت اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ باپ خود نکاح پڑھائے یعنی: ایجاب وقبول کرائے یا کسی قاضی کو نکاح کا وکیل بنائے، دونوں صورتوں میں محض باپ کی اجازت پر اقتصار کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ بلکہ دونوں صورتوں میں دو معتبر گواہوں کے ساتھ، باپ اور وکیل نکاح کو لڑکی سے اجازت لینا چاہئے۔ رسالہ مذکورہ میں نکاح کی شرطوں وغیرہ کے بارے میں آپ نے جو اضافہ کیا ہے اسے الگ کاغذ پر تحریر کیا ہے۔ یہ کاغذ بھی قاری صاحب نے مجھ تک پہنچانے کی زحمت نہیں گوارا کی، اس لئے ان کے بارے میں کچھ نہیں لکھ سکتا۔

عبیداللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۴۶/ ۱۴۷)

☆ رسالہ ''خطبہ نکاح'' میں مہر کی شرعی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، زور صرف اس بات پر دینا چاہئے کہ حتی الامکان مہر معجّل ہو، اور طرفین باہمی رضامندی سے اس قدر مہر باندھیں، جو شوہر کی حیثیت کے مطابق ہو، اور جسے وہ آسانی سے فوراً ادا کردے۔

لڑکی سے نکاح کی اجازت لینے کے بعد مجلس نکاح میں ولی کی طرف سے ایجاب اور شوہر کی طرف سے قبول ضروری ہے۔ ایجاب و قبول نکاح کے ارکان ہیں۔ اور '' لا نکاح إلا بولي و شاهدي عدل '' کی رو سے ایجاب وقبول کے وقت ولی اور معتبر گواہوں کی موجودگی ضروری ہے۔ کوئی بالغہ لڑکی اپنے ولی کی اجازت اور عبارت کے بغیر خود اپنا نکاح نہیں کرسکتی، نیز مروجہ جہیز اور لین دین کے خلاف رسالہ میں بھرپور زور صرف کرنا چاہئے۔ اگر کسی لڑکی کے والدین اپنی مرضی سے جہیز دیں تو اسی وقت اس کی تصریح کرا لینی چاہئے کہ جہیز کا کون سا سامان لڑکی کو دیا جارہا ہے! اور کون سی چیز دولہا کو دی جارہی ہے!، اور دونوں کو جو کچھ دیا جارہا ہے، بطور عاریت کے دیا جارہا ہے یا بطور تملیک اور ہبہ کے؟، تاکہ بعد میں جہیز کی بابت کوئی جھگڑا نہ پیدا ہو، اور طے شدہ تصریح کے مطابق عمل درآمد ہو، ابوالقاسم

خالد العربی کا رسالہ ''اسلام اور عورت'' نظر سے گزرا ہوگا۔

عبیداللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۱۱۰)

س: زید خطبۂ نکاح کھڑا ہو کر دیتا ہے اور ایجاب وقبول بیٹھ کر، سوال یہ ہے کہ یہ طریقہ شرعاً کیسا ہے؟ خطبہ کی شان بیٹھ کر دینے میں ہے یا کھڑے ہو کر کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی خطبہ بیٹھ کر بھی دیا ہے؟ بہر حال کھڑے ہو کر خطبۂ نکاح نصاً یا قیاساً مرجح ہے یا بیٹھ کر؟ بینوا توجروا۔

سائل محمد عبداللہ

ج: خاص خطبہ نکاح کا کھڑے ہو کر پڑھنا کسی روایت سے ثابت نہیں، اسی طرح بیٹھ کر پڑھنے کی تصریح بھی کسی صحیح یا ضعیف روایت میں نہیں ہے۔ البتہ مطلق خطبہ کے متعلق جلوس علی المنبر کا لفظ آیا ہے۔ فروی البخاری فی الجمعة عن أبی سعید: ''أن النبی صلی اللہ علیه وسلم جلس ذات یوم وجلسنا حوله'' الحدیث (۱)۔ وروی فی الجمعة عن سهل بن سعد: ''وفیه مری غلامک البخاری أن یعمل اعوادا أجلس علیهن اذا تکلمت الناس'' (۲) الحدیث۔

بہر کیف خطبۂ نکاح کا کھڑے ہو کر پڑھنا اور بیٹھ کر دونوں جائز ہے۔ بیہقی (۷/۲۵۰) کی ایک روایت میں ہے: ''إذا أراد أحدکم أن یخطب لحاجة من النکاح أو غیره، فلیقل الحمد لله نحمده ونستعینه'' الخ. قیام یا قعود کے ساتھ مقید نہ کرنا دلیل ہے، اس امر کی کہ دونوں طرح جائز ہے، بلکہ ایسی حالت میں جب کہ یہ خطبہ محض تبرکاً پڑھا جاتا ہے، اور صرف عربی میں تلاوت کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، آیات متلوہ کے معانی ومطالب کی تشریح سامعین کی زبان میں نہیں کی جاتی ہے، اس خطبہ کے کھڑے ہو کر پڑھنے کو ارجح وافضل سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔

(مصباح بستی)

س: کیا نکاح خواں قاضی یا ملا نکاح پڑھانے پر کسی اجرت یا فیس کا شرعاً مستحق ہے؟ اگر مستحق ہے تو کس قدر؟ اور اگر کوئی نادار مفلس آدمی نکاح کی فیس ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہو، تو کیا نکاح خواں کا اس کا نکاح پڑھانے سے انکار کر دینا شرعاً جائز ہے؟ اور کیا بغیر فیس ادا کئے ہوئے نکاح جائز ہوگا؟۔

شیخ امین اللہ۔ وزیر آباد گوجرانوالہ

ج: نکاح خواں شرعاً کسی اجرت یا نذرانہ کا مستحق نہیں ہے، اور نہ ازروئے شریعت اس کو مطالبہ کا حق ہے، اور نہ نادار یا غیر نادار کو نکاح پڑھانے سے انکار کرنا درست ہے، اگر اس کے علاوہ کوئی دوسرا نکاح پڑھانے والا موجود نہ ہو۔ پس بغیر نذرانہ دیے ہوئے بلاشبہ نکاح

(۱) کتاب الجمعة باب یستقبل الامام القوم ۱/۲۲۱۔ (۲) کتاب الجمعة باب الخطبة علی المنبر ۱/۲۲۰۔

درست ہوگا۔ ہاں اگر طرفین میں سے کوئی اپنی مرضی اور خوشی سے نکاح خواں کو کچھ دے دے، یا کسی مقام کے مسلمانوں نے اپنی مرضی سے صلاح ومشورہ کرکے نکاح خواں کے لئے کچھ مقرر کر دیا ہے، تو اس صورت میں اس کے قبول کرنے میں حرج اور مضائقہ نہیں ہے۔

(محدث دہلی ج۹ ش:۱۰ محرم ۱۳۶۱ھ/فروری ۱۹۴۲ء)

س: زید گونگا ہے۔ وہ ایجاب وقبول کس طرح کرے؟ اور اس کا نکاح کس طرح کیا جائے؟

محمد اسماعیل۔ از دمکا۔

ج: اگر یہ گونگا نابالغ ہے، تو اس کی طرف سے اس کے ولی کا ایجاب وقبول کافی ہوگا۔ اور اگر بالغ ہے اور لکھنا جانتا ہے تو عورت کے ولی یا وکیل کے ایجاب کے جواب میں کلمہ قبول لکھ دے یا اس کے لکھے ہوئے کلمہ ایجاب کے جواب میں عورت کا ولی یا وکیل کلمۂ قبول لکھ دے، اور اگر لکھنا نہیں جانتا تو اس کے لئے ایسے اشارہ سے نکاح منعقد ہوگا جو ایجاب اور قبول پر واضح طور پر دلالت کرے، اور اس مقصد کے لئے معلوم ومفہوم ہو اور جس کو لڑکی کا وکیل یا ولی اور گواہ سمجھتے ہوں۔ " کما ینعقد النکاح بالعبارۃ، ینعقد بالإشارۃ من الأخرس أن کانت اشارۃ معلومۃ، کذا فی البدائع" فأما الأخرس فإن فھمت أشارتہ صح نکاحہ بھا" الخ (المغنی لابن قدامۃ ۹/ ۴۶۳) امام الائمہ امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی صحیح (۱/ ۱۷۵۔ ۱۷۶) میں نکاح وطلاق ودیگر معاملات وامور میں اخرس کے اشارہ کے معتبر ہونے کو مختلف ومتعدد دلائل سے ثابت فرمایا ہے۔

(محدث دہلی ج:۱ ش:۳ جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ/ جولائی ۱۹۴۲)

س: قرآن شریف میں آ چکا ہے کہ مسلمان مرد، مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح نہ کریں، اور مسلمان عورتیں مشرک مردوں کے ساتھ نکاح نہ کریں، تو کیا کوئی ولی اس نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح باندھ سکتے ہیں جن کے ابھی مسلم اور مشرک ہونے میں کوئی امتیاز نہیں؟ اگر باندھ سکتے ہیں تو کیا اس آیت کے ماتحت: "وإذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل" (النساء:۵۸) وہ انصاف کر رہے ہیں یا بے انصافی؟ شاید وہ بڑے ہو کر مشرک یا کافر نکلیں؟ یا ایک ان سے مسلم نکلے اور دوسرا مشرک یا کافر؟

ج: نابالغی کا نکاح شرعاً درست اور مباح ہے۔

(۱) " واللائی لم یحضن فعدتھن ثلثۃ اشھر" (الطلاق: ۴).

(۲) " وان خفتم أن لا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ماطاب لکم من النساء" (النساء: ۳).

(۳) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ کی بیٹی امامۃ کو نابالغی میں میں ابوسلمہ کے بیٹے سے بیاہ دیا تھا۔

(۴) مسلم ماں باپ کے بچے جب تک وہ سن تمیز یا بلوغ کو پہنچ کر شرک وکفر نہ ظاہر کریں، شرعاً مسلم ہیں، ان پر مشرک وکافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اس لئے " ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن" (البقرۃ: ۲۲۱) کے ماتحت نہیں آتے، و نیز آپ کے

خیال کے مطابق تو کسی بالغ مسلم کا نکاح کسی بالغہ مسلم سے بھی قابل اعتراض ہونا چاہئے، کیوں کہ شاید آئندہ ان میں سے کوئی ایک مرتد ہو کر آریہ یا عیسائی یا بت پرست کافر و مشرک ہو جائے۔ بہرحال نابالغی کا نکاح شرعاً مباح اور درست ہے، اگر عوام اس اباحیت سے غلط فائدہ اٹھائیں اور اندھادھند اپنے بچوں اور بچیوں کے نفع ونقصان سے بے پرواہو کر ان کا نکاح کر دیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہیے کہ ایک مباح امر کو ناجائز قرار دینے کے لئے قرآن وحدیث کو آلہ کار بنائے جائے۔

(محدث دہلی: ج:۱ش:۵،۰رمضان ۱۳۶۵ھ/اگست ۱۹۴۶ء)

س: نابالغ بچہ کا نکاح ولی کر سکتا ہے یا نہیں؟

ج: نابالغ لڑکے کا نکاح اس کا ولی کر سکتا ہے یعنی اس کی طرف سے ایجاب وقبول کر سکتا ہے جس طرح لڑکی کی طرف سے ایجاب وقبول کرنا ولی کا کافی ہے، اسی طرح نابالغ لڑکے کے نکاح میں بھی ولی کا ایجاب وقبول کافی ہوگا۔

"وکل ھؤلاء لھم ولایة الا جبار علی البنت والذکر فی حال صغر ھما" الخ (فتاوی عالمگیری عن البحرالرائق ۲/۱۲). (محدث دہلی)

س: زید اور بکر حقیقی بھائی ہیں۔ زید کے چار لڑکے اور بکر کے دولڑکیاں ہیں۔ زید اپنے بھائی بکر کو کہتا ہے کہ دونوں کا نکاح میرے لڑکوں سے کر دو۔ بکر ایک لڑکی کا نکاح کر دیتا ہے۔ دوسری لڑکی کا نکاح اپنی عورت کے بھتیجے سے کرتا ہے۔ کیا قرآن شریف وحدیث نبوی اس کو اجازت دیتی ہے کہ وہ اپنے بھائی کے لڑکے کو محروم تقسیم اولاد کر کے عورت کے بھتیجے کو تقسیم اولاد کرے۔ ان دونوں میں سے زیادہ حقدار کون ہے؟ زید اور بکر اور ان کی اولاد ہم عقائد، ہم عمر، حیثیت مال میں برابر، اور اعتقاد صحیح سلامت، اور صحت جسمانی اچھی رکھتے ہیں۔

ج: ولایت نکاح کی بناء شفقت ورافت پر ہے، ولی کو حکم ہے کہ اپنے ذاتی فائدہ اور غرض ونفع سے بے پرواہو کر، اپنی مولیہ کے لئے نیک اور صالح، پابند شرع، غیر مبتدع شوہر تلاش کرے، اور ایسے صحیح العقیدہ مسلمان سے بیاہے جو احکام اسلام کا پابند ہو، اور جہاں اس کی مولیہ کی زندگی اچھی طرح گذرنے اور بسر ہونے کا ظن غالب ہو۔ شوہر تلاش کرنے میں دولت وثروت، برابری اور قومیت، حسب ونسب، دنیاوی جاہ وعزت، صنعت وحرفت کے پیچھے نہ پڑے۔

اسلام نے نکاح کے معاملہ میں ذات پات برادری پیشہ اور دولت کا لحاظ رکھنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ یہ سب چیزیں مسلمانوں میں ہندوؤں سے آگئی ہیں، ان مکروہ اور خلاف عقل ونقل امور کی وجہ سے مسلمان اور اسلام دونوں بدنام ہورہے ہیں اور اسلام کی ترقی میں رخنہ پیدا ہو گیا ہے، پس تمام سمجھدار مسلمانوں کا فرض ہے کہ ان بیہودہ رسموں کے مٹانے کی کوشش کریں۔

نکاح کے معاملہ میں کسی ولی پر اس کے کسی قرابت دار کا شرعاً کوئی ایسا استحقاق نہیں ہے کہ اس کو رشتہ دینے میں ترجیح دے اور مقدم رکھے، بلکہ ولی کو اختیار ہے کہ اسلامی قاعدہ کے روسے جس کی طرف ابھی اشارہ ہو چکا ہے، لڑکی کے حق میں جہاں مناسب اور بہتر دیکھے لڑکی کو بیاہ دے، ارشاد ہے: "وانكحوا الأيامىٰ منكم والصالحين من عبادكم" (النور: ۳۲).

(مصباح بستی)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین از روئے شرع شریف کہ زید صحیح الاعتقاد، اہل حدیث متبع سنت ہے۔ زید کی لڑکی عمر ۱۱ سالہ نابالغہ، صوم وصلوٰۃ کی پابند، مذہباً اہل حدیث، نماز سنت کے مطابق ادا کرتی ہے۔ قرآن شریف و چند اردو کی اسلامی کتابیں پڑھ چکی ہے۔ ان شاء اللہ قریب بلوغ تک تعلیم حاصل کر لے گی۔ مذکور لڑکی کے لئے زید کا حقیقی چچا اپنے لڑکے کے لئے خطبہ کرتا ہے۔

اب عرض یہ ہے کہ زید کا چاچا کہلانے کو تو اہل حدیث ہے، لیکن نماز میں آمین، رفع الیدین کرنے کا عادی نہیں۔ اپنی دونوں بیٹیوں کی شادی حنفی مذہب کے اشخاص سے کر دی ہے، زود رنج وفحش گو ہے، لڑکا جس کے لئے خطبہ کرتا ہے۔ ۱۰/۸ سال سے بالغ ہے صلوٰۃ کا پابند نہیں، اور نہ ہی جماعت اہل حدیث سے موانست رکھتا ہے، جب کبھی نماز پڑھتا ہے تو آمین رفع الیدین وغیرہ سنت کے مطابق پوری نہیں کرتا، سادہ قرآن شریف بھی نہیں پڑھا ہوا ہے۔ داڑھی بالکل خشخاشی قینچی سے کترا کر رکھتا ہے۔ بال بچوں والی ہمشیرگان پر غصہ کے وقت جوتا اتار لیتا ہے اور مار پیٹ بھی کر لیتا ہے، ممنوعہ مجالس، عرس، میلہ میں بھی شرکت کر لیتا ہے۔

کیا زید ایسے شخص سے جو کہ قریبی رشتہ دار ہے، اس کے سوا اور کوئی رشتہ دار نہیں، اپنی لڑکی مذکورہ بالا کا رشتہ کر دے، یا غیر رشتہ میں اہل حدیث متبع سنت سے کر دے، اگر رشتہ میں فتوی کا ہے، تو اس آیات قرآن کا کیا مفہوم ہے؟ جس میں صلہ رحمی کرنے کا حکم اور قطع رحمی کی ممانعت ہے؟ مفصل بیان قرآن شریف وحدیث شریف سے فرمایا جائے۔

یکم ربیع الثانی اتوار ۱۳۵۸ھ

عبدالرحمٰن ابن میاں نور احمد خاں صاحب مرحوم ٹھکیدار

ریاست بھاول پور، مقام احمد پور شرقیہ

اسٹیشن ڈیرہ نواب صاحب محلہ فتانیاں

ج: صورت مسئولہ میں زید اپنی لڑکی کا نکاح اپنے چچا کے لڑکے کے بجائے، کسی پابند شریعت، متدین، متبع سنت شخص سے کرے، اگر چہ وہ زید کا رشتہ دار نہ ہو۔ باپ بلکہ ہر ولی پر فرض ہے کہ اپنی لڑکی اور مولیہ کے نکاح کے وقت اس کے فائدہ اور نفع کا خیال رکھنے کے ساتھ، ہونے والے شوہر کے اخلاق و عادات اور تدین وتقوی کا پورا لحاظ رکھے، یعنی: اپنی مولیہ کے لئے ایسا شوہر تلاش کرے جو پابند شریعت ہو اور جس کے ساتھ لڑکی کی زندگی اچھی طرح بسر ہو سکے۔

زید کا اپنے چچا کے بیٹے کے بجائے غیر رشتہ دار میں کسی متبع سنت متدین شخص سے نکاح کرنا صلہ رحمی والی آیات واحادیث کے

خلاف نہیں ہوگا صلہ رحمی کے حکم اور قطع رحم کی ممانعت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اپنے نفع اور نقصان سے آنکھیں بند کر لی جائیں، اور اپنی یا اپنے بچوں کی زندگی کو خطرہ میں ڈالے اور تباہ کرنے کی صورت اختیار کی جائے۔ واللہ اعلم بالصواب.

الجواب صحیح

عبید الرحمٰن طالب الرحمانی

مدرس مدرسہ رحمانیہ دہلی

الجواب صحیح

عبدالجلیل الرحمانی

مدرس مدرسہ رحمانیہ دہلی

☆ اسباب (جواز نکاح صغائر) مین امام بخاری کا مابہ الاستدلال دو چیزیں ہیں:

(۱) آیہ کریمہ: "واللائی لم یحضن" (الطلاق: ۴).

(۲) حدیث حضرت صدیقہ: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھی بنت ست سنین "(۱)، ان دونوں چیزں سے استدلال اس باب میں صحیح نہیں ہے۔ اول: یعنی استدلال بآیۂ کریمہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ استدلال بوجوہ مخدوش ہے:

وجه اول: اس آیت سے استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ "واللائی لم یحضن" میں صغائر ہی داخل ہیں، اور یہ بات حیز منع نہیں ہے کیوں نہیں جائز ہے کہ اس میں صرف وہی عورتیں داخل ہو، جو حیض کا سن رکھتی ہوں اور کسی بیماری کی وجہ سے حیض ان کو نہ آتا ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عورتوں کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حائض۔

(۲) غیر حائض۔ پھر غیر حائض کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) آئسہ۔

(۲) غیر آئسہ۔ پھر غیر آئسہ کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) کبیرہ مریضہ بمرض مذکور۔

(۲) صغیرہ۔ الحاصل عورتوں کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) حائض، (۲) حامل، (۳) آئسہ، (۴) کبیرہ مریضہ بمرض مذکور، (۵) صغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے ان پانچوں میں سے تین کی عدت ذیل کے تین آیتوں میں بیان فرمادیں:

(۱) کتاب النکاح باب تزوج الصغار من الکبار ۸/۲۶ وباب نکاح الرجل ولده الصغار ۹/۹۷.

چنانچہ نمبر (۱) کی عدت آیۃ کریمہ: " والمطلقت یتربصن بأنفسهن ثلثة قروء" (البقرة: ۲۲۸) میں بیان فرمادیں، اور نمبر (۲) کی عدت آیۃ کریمہ: " واولات الأحمال أجلهن أن یضعن حملهن" (الطلاق: ۴) میں، اور نمبر (۳) کی عدت: "والّائی یئسن من المحیض من نسائکم إن ارتبتم فعدتهن ثلثة أشهر" (الطلاق: ۴) میں بیان فرمادی۔ رہ گئی نمبر (۴) و نمبر (۵) اور رہ گئی ایک آیۃ: " واللائی لم یحضن"۔

اب یہاں غور طلب صرف یہ امر ہے کہ آیۃ میں ان دونوں کی عدت کا بیان ہے، یا صرف نمبر (۴) کی عدت کا بیان ہے، یا صرف نمبر (۵) کی عدت کا بیان۔ اگر یہ دو امر ثابت ہو جائیں:

(۱) یہ کہ طلاق کی عدت اسی عورت پر واجب ہے، جو نکاح کے بعد مدخولہ بھی ہو چکی ہو، اور جو نکاح کے بعد مدخولہ نہ ہو چکی ہو، اس پر طلاق کی عدت واجب نہیں۔

(۲) یہ کہ صغیرہ شرعاً مدخولہ نہیں تو یہ امر بخوبی ثابت ہو جائے گا کہ آیۃ کریمہ: "واللائی لم یحضن" میں، نہ ان دونوں نمبروں (۴ و ۵) کی عدت کا بیان ہے، و نہ صرف نمبر (۵) کی عدت کا بیان بلکہ اس میں صرف نمبر (۴) کی عدت کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ یہ دونوں امر ثابت ہیں۔ ان کا ثبوت آیہ کریمہ ہے: "یا أیها الذین آمنو إذا نکحتم المومنت ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لکم علیهن من عدة تعتد ونها" (الأحزاب: ۴۹)، اس آیۃ سے ثابت ہے کہ طلاق کی عدت اس عورت پر واجب ہے، جو نکاح کے بعد مدخولہ بھی ہو چکی ہو، اور جو نکاح کے بعد مدخولہ نہ ہو چکی ہو اس پر طلاق کی عدت واجب نہیں۔ اور دوم کا ثبوت یہ آیۃ کریمہ ہے: " نسائکم حرث لکم فأتو حرثکم" (البقرة: ۲۲۳) أی فأتوهن من حیث أنهن حرثکم، اور یہ ظاہر ہے کہ صغیرہ من حیث أنها صغیرة، حرث ہونے کی صالح نہیں ہے، پس اس کا شرعاً خلوہ ہونا بھی منتفی ہے، یعنی: وہ شرعاً مدخولہ نہیں ہے۔ واضح ہو کہ یہ فعل (مجامعت) درحقیقت بقاونسل کے لئے ہے، اور اس خاص فعل کے لئے حکمت بالغہ سے کام لیا گیا ہے کہ انسان کیا حیوانات بھی اس جوش اور میلان طبعی کے ساتھ اس کام میں مصروف ہوتے ہیں، جس کا مشاہدہ شاہد عدل ہے۔ اور صغیرہ ان دونوں باتوں سے محروم ہے، اور یہ ایک مسئلہ ہے جس میں اطباء یونانی، وغیر یونانی، سب ہم زبان ہیں، کسی کو بھی اس میں اختلاف نہیں ہے، یہاں تک کہ قانون شاہی جورائج الوقت ہے، اس میں بھی صغیرہ کے ساتھ ہم بستر ہونا، بنظر اوس کی مضار کے قطعاً ممنوع کر دیا گیا ہے۔

یہاں سے بخوبی واضح ہو گیا کہ آیۃ کریمہ: "والّائی لم یحضن"، میں نمبر (۵) یعنی: صغیرہ داخل نہیں ہے۔ یعنی: اس آیت میں صغیرہ کی عدت کا بیان نہیں ہے، نہ انفراداً و نہ اشتراکاً۔ بلکہ اس آیت میں صرف نمبر (۴) کی عدت کا بیان ہے، یعنی: اس آیت میں وہی عورتیں مراد ہیں، جو بانجھ ہیں، اور سن ایاس کو جس میں حیض سے ناامیدی ہو جاتی ہے، نہیں پہنچی ہے، بلکہ ابھی ایسا سن رکھتی ہیں جس میں حیض کے آنے کی امید ہے، لیکن جو اسباب کہ حیض کے بند ہو جانے کی ہیں جن کی تفصیل کتب طبیہ میں مذکور ہے۔ (جیسے: قلت خون، یا

انسداد افواہ عروق رحم بسبب حرارت یا برودت یا یبوست، یا بسبب فربھی، یا بہ سبب انحراف رحم یا غیر ذلک)، انہیں اسباب میں سے کسی سبب سے اون کا حیض بند ہوگیا ہے، پس اس قسم کی عورتیں آیۃ کریمہ مذکورہ کے تحت میں داخل ہیں نہ صغیرہ۔ اور جب صغیرہ آیۃ کریمہ مذکورہ کے تحت میں داخل ہی نہیں ہے، تو اس آیۃ سے استنباط جواز نکاح صغائر کیوں کر صحیح ہوسکتا ہے؟ فضلا عن أن يكون هذا الاستنباط حسناً.

وجہ دوم: آیۃ کریمہ: "واللائي لم يحضن" کی تقدیر عبارت بنظر اس کے سیاق (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم) کے، یہ ہے: واللائي لم يحضن من نسائكم.

پس استدلال اس آیت سے اس بات پر موقوف ہے کہ صغائر بھی لسان عرب میں نساء ہوں، لیکن صغائر لسان عرب میں نساء نہیں ہیں اس لئے کہ نساء حرث ہیں كما مر من آية البقرة اور صغائر حرث نہیں ہیں۔ پس صغائر اس آیۃ کریمہ کے تحت میں داخل نہیں ہے۔

وجہ سوم: "واللائي لم يحضن" صفت ہے، اس کے لئے کوئی موصوف چاہئے اور موصوف بجز لفظ "المنكوحات المطلقات" کے اور کیا ہوسکتا ہے، تو تقدیر عبارت یہ ہوئی: المنكوحات المطلقات، اللائي لم يحضن، پس استدلال اس آیت سے اس بات پر موقوف ہے کہ اولاً: صحت نکاح صغائر ثابت کرلیا جائے۔ پھر اگر صحت نکاح صغائر اسی آیت سے ثابت کیا جائے، تو یہ دور صریح ہوگی وهو كما ترى.

ثانی: یعنی: استدلال بحدیث صدیقہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ استدلال بھی بوجوہ مخدوش ہے:

وجــه اول: حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۹/ ۲۷ میں ابن بطال کا یہ قول نقل کر کے اس کے دو جواب دیتے ہیں: پہلا جواب یہ دیا ہے:" كأنه أخذ ذلك من عدم ذكره، وليس بواضح الدلالة، بل يحتمل أن يكون ذلك قبل ورود الأمر باستيذان البكر، وهو الظاهر، فإن القصة وقعت بمكة قبل الهجرة".

وجه دوم: حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۹/ ۹۷ میں ابن بطال کے قول مذکور کا دوسرا جواب یہ دیا ہے:" حكى عن ابن حزم عن ابن شبرمة، أنه زعم أن تزوج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وهي بنت ست سنين، كان من خصائصه."

وجــه سوم: حكى العلامة الزيلعي في نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية عن النووي: "أن الصحيح عند الأصوليين، تقديم القول إذا عارضه الفعل، لأن القول يتعدى الى الغير، والفعل قد يقتصر عليه."

اب رہا مہلب کا قول:" اجمعوا أنه يجوز للأب تزويج ابنته الصغيرة، ولو كانت لا يوطأمثلها ." الخ، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اختلافی ہے۔ چنانچہ حافظ نے فتح الباری میں مہلب کے اس قول کو نقل فرما کر، اس مسئلہ میں اختلاف ثابت کر کے، اس کا اجماعی ہونا باطل کردیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:"إلاأن الطحاوي حكى عن ابن شبرمة منعه فيمن

لا توطا،وحکی ابن حزم عن ابن شبرمة مطلقا، أن الاب لا یزوج بنته الصغیرة حتی تبلغ و تأذن" (فتح الباری ۹/۹۷)اوریہی کفایہ شرح ھدایہ باب الأولیاء والأکفاء میں ہے: "قال ابن شبرمة وابو بکر: أنه لا یزوج الصغیر والصغیرة أحد حتی یبلغا" الخ، اوریہی فتح الباری میں ہے: "وقد احتج بعض الشافعیة بحدیث: لا تنکح الیتیمة حتی تستأمر، قال: فإن قیل الصغیرة لا تستأمر، قلنا: فیه اشارة الی تأخیر تزویجها حتی تبلغ، فتصیر أهلا للإستیمار، فإن قیل: لا یکون بعد البلوغ یتیمة، قلنا: التقدیر لا تنکح الیتیمة حتی تبلغ فتستامر، جمعاً بین الادلة" الخ اورملاعلی قاریؒ مرقاۃ شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں:" ثم هی قبل البلوغ لا معنی لا ذنها ولا لابائها، فکأنه صلی الله علیه وسلم شرط بلوغها، فمعناه لا تنکح حتی تبلغ فتستأمر" الخ

الحاصل یہ مسئلہ اختلافی ہے نہ اجماعی۔اس لئے کہ اجماع میں کل کا اتفاق شرط ہے کہ اگر ایک بھی مخالف ہوگا تو اجماع منعقد نہ ہوگا اور وہ مسئلہ اختلافی ہی رہے گا۔منار میں ہے: "والشرط اجتماع الکل، وخلاف الواحد مانع کخلاف الأکثر" الخ اور تنقیح میں ہے: "وعند البعض لا یشترط اتفاق الکل بل الأکثر کاف، و عند نایشترط، لأن الحجة اجماع الامة، فما بقی أحد من الامة لا یکون إجماعاً، وربما کان اختلفت الصحابة، والمخالف واحد بمقابلة الجمع الکثیر" الخ اورحدیث: "لا تنکح الیتیمة حتی تستامر" سے حکم عام نہیں لیا گیا ہے بلکہ آیۂ کریمہ :"وابتلوا الیتمی حتی اذا بلغوا النکاح" اورحدیث مسلم: "یارسول الله أنت أبر الناس وأوصل الناس وقد بلغن النکاح" الحدیث. اورحدیث صحیحین :"لا تنکح الأیم حتی تستامر، و لا تنکح البکر حتی تستاذن" سے حکم عام لیا گیا ہےاوراس حکم عام کے لینے میں قیاس کوکوئی دخل نہیں دیا گیا ہے۔واللہ اعلم بالصواب

(عبدالسلام مبارک پوری)

س: ایک لڑکی کا نکاح ۱۹۲۷ء میں حسب ذیل شرائط پر ہوا۔یہ شرائط سرکاری اسٹامپ پرتحریر کی گئیں جس کا مضمون یہ ہے:

"ہمکہ چراغ دین ولد محمد ابراہیم سکنہ مہدی پور تحصیل وضلع لاھور کا ہوں۔بقائمی ہوش وحواس میں اپنے نابالغ بھتیجے محمد حسین ولد صدر دین کا نکاح میاں عبداللہ ولد محمد دین کی نابالغ لڑکی کے ساتھ مندرجہ ذیل شرائط پر کرنا چاہتا ہوں:

۱۔ لڑکا بالغ ہونے کے بعد مذہب اسلام پر قائم رہے مثلاً:توحید رسالت ،نماز،روزہ،حج،زکوۃ وغیرہ کا پابند رہے۔مذہب اسلام چھوڑ کرکوئی غیر مذہب اختیار نہ کرے۔جیسے آج کل مختلف فرقہ جات نکل رہے ہیں۔

۲۔ آج کل کی رسومات شرکیہ کا پابند نہ ہو۔

۳۔ اپنی منکوحہ مذکور کو بدون عذر شرعی کوئی تکلیف نہ دے۔

۴۔ اپنا ملک چھوڑ کر کسی غیر ملک میں نہ چلا جائے۔

۵۔ اپنے سسرال کے گھر یعنی اپنی منکوحہ کے باپ کے یہاں آٹھ سال تک رہے، تاکہ شریعت کا پابند ہو جائے اور علم و ہنر اور اپنا کسب سیکھے۔

اگر یہ لڑکا ان شرائط کا خلاف کرے گا، تو بلوغت کے بعد منکوحہ کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، جو مجھ کو اور اس لڑکے کے باپ کو منظور ہے۔ یہ سب شرطیں منظور ہیں۔

اگر یہ لڑکا بعد بلوغت ان شرائط کو پورا نہ کرے گا اور لڑکی کے باپ کے گھر تاریخ نکاح سے آٹھ سال تک نہ رہے، تو لڑکی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، جس میں ہمارا کوئی عذر نہیں ہوگا، اور کسی قسم کا تنازعہ کیا جائے گا۔''

عرض یہ ہے کہ نکاح ہو گیا، لیکن بعد میں لڑکا آٹھ سال تک لڑکی کے باپ کے گھر نہیں رہا۔ ہاں اپنا ملک چھوڑ کسی اور ملک نہیں گیا اور نہ مذہب اسلام چھوڑ کر کوئی اور مذہب اختیار کیا ہے، لیکن رسومات کفریہ میں شامل ہوتا ہے، احکام اسلام کا پابند نہیں ہے۔ اور قبروں و مزارات پر بھی جاتا ہے۔ اور لڑکی اسلام کی پابند ہے، اس لئے آپس میں اتفاق نہیں رہتا تھا، اس لئے بعد میں لڑکی کے باپ نے کسی عالم سے نکاح فسخ کرا کے دوسری جگہ نکاح کر دیا ہے۔ شرطیں پوری نہ کرنے والوں سے کہا گیا کہ طلاق دیدو، لیکن وہ کہتے ہیں کہ ہم طلاق نہیں دیں گے اور تنازعہ بھی کرتے ہیں۔

۱۔ اب سوال یہ ہے کہ لڑکے کی نابالغی کی حالت میں باپ اور چچا نے نکاح کرنے کی وقت جو شرطیں لکھی ہیں ان کا پورا کرنا لڑکے کے ذمہ لازم ہے؟

۲۔ کیا ان کے پورا نہ کرنے سے لڑکی کو نکاح فسخ کرنے کا حق حاصل ہوا؟

۳۔ اور کیا لڑکی کے باپ نے نکاح فسخ کرا کے جو دوسرا نکاح کر رہا ہے، یہ نکاح صحیح ہوا؟

جواب میں عبارات کتب فقہیہ بھی تحریر فرمائی جائے تاکہ فریقین کی تسلی ہو جائے۔

از طرف میاں شفاعت محمد جماعت اہل حدیث
کانیاں والا ضلع شیخوپورہ ڈاک خانہ چیچو کی، ملتان

ج: اس تحریر سے معلوم ہو رہا ہے کہ نابالغہ لڑکی مذکورہ کا نکاح صرف چچا کا پڑھوایا ہوا نہیں، بلکہ لڑکی مذکورہ کا باپ بھی نکاح پڑھوانے میں شریک تھا۔ تو باپ کا نکاح پڑھوایا یا باپ کی اجازت سے پڑھوایا ہوا نکاح صحیح لازم ہو جاتا ہے، تو اس نکاح کو لڑکی مذکورہ بوجہ خیار بلوغ کے فسخ نہیں کروا سکتی، اور یہ شرائط مذکورہ شرائط فاسدہ ہیں، ان کی خلاف ورزی کرنے سے لڑکی کو نکاح کے فسخ نہیں کرانے کا قائم نہیں ہو سکتا تو ثانی نکاح کیا ہوا بغیر حاصل کر لینے طلاق یا خلع کے صحیح اور درست نہیں ہوا۔ فقط واللہ اعلم

اجابہ وکتبہ حبیب المرسلین عفی عنہ
نائب مفتی مدرسہ امینیہ دہلی۔
مہر مدرسہ امینیہ، دار الافتاء اسلامیہ دہلی

☆ صورت مذکورہ میں واضح ہو کہ جو شرطیں نکاح کے وقت لگائی گئی تھیں ان کا اپنانا محمد حسین کے ذمہ لازم تھا، حدیث میں ہے:"المسلمون عند شروطهم" (۱) جب ان شرائط کا اپنا محمد حسین کی طرف سے نہ ہوا تو حسب اقرار محمد حسین و چراغ دین مسماۃ کو فسخ نکاح کا شرعاً حق حاصل ہے۔ مفتی صاحب مذکور کا یہ لکھنا کہ یہ شرائط فاسدہ ہیں، باعث تعجب ہے، احکام اسلامیہ کی پابندی کی شرطیں کس طرح فاسد ہوں گی، مسماۃ کو چاہئے تھا کہ فسخ کی اجازت حکومت وقت سے حاصل کر لیتی تا کہ کوئی شر باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

محمد یونس غفرلہ مدرس مدرسہ حضرت میاں صاحب دہلی

☆ صورت مسئولہ میں واضح ہو کہ جو شرطیں نکاح کے وقت چراغ دین اور صدر دین اور اس کے بیٹے محمد حسین کی طرف سے منظور کی گئی تھیں، ان کا پورا کرنا محمد حسین کے ذمہ لازم اور ضروری تھا، آں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:"المسلمون عند شروطهم "(ترمذی)(۲) اور فرماتے ہیں:" إن أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج" (بخاری)(۳)، حضرت عمر فرماتے ہیں:' الشروط عند مقاطع الحقوق "(بخاری)(۴) جب محمد حسین کی طرف سے اولاً یہ شرطیں پوری نہ کی گئیں، تو چراغ دین وصدر دین کے اقرار کے مطابق مسماۃ مذکورہ کو نکاح کے فسخ کرانے کا اختیار شرعاً حاصل ہے۔ فسخ نکاح کے لئے مسلمان قاضی (جج) کی عدالت کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اگر مسلم قاضی نہ ہو، تو سر برآوردہ دین دار مسلمانوں کی جماعت کے سامنے معاملہ پیش کر کے فسخ نکاح کی اجازت لینی چاہئے۔ ہر کس و ناکس کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔

واضح ہو کہ شوہر محمد حسین عدالتی کارروائی کر کے لڑکی اور اس کے والد کو پریشان کر سکتا ہے کیوں کہ وجوہ قانون کی رو سے فسخ نکاح کی اجازت صورت مسئولہ میں حاصل نہیں ہے۔

عبیداللہ مبارکپوری
۱۷ رمئی ۱۹۴۰ء

س: زید اور ہندہ کی شادی نابالغی میں ان کے ولیوں نے کر دی، اور قبل خلوت صحیحہ ہندہ نے خلع کر لیا۔ پھر کچھ دنوں کے بعد زید اور ہندہ راضی ہو گئے، سوال یہ ہے کہ رجعت کافی ہوگی یا نکاح جدید کی ضرورت ہے؟

(۱) بخاری کتاب الاجارۃ باب اجر السمسرۃ ۵۲/۳ (۲) کتاب الاحکام باب ۱۷ (۱۳۵۴) ۶۳۵/۳ (۳-۴) کتاب النکاح باب الشروط فی النکاح ۱۳۸/۶.

ج: رجعت کافی نہیں ہوگی یعنی: بغیر نکاح جدید کے ہندہ زید کے لئے حلال نہیں ہوگی، خلع طلاق ہو یا فسخ، بہر حال موجب بینونہ ہے اور یہاں تو فرقت قبل خلوت صحیح ہوئی ہے، جس میں عدت ہوئی ہی نہیں۔ پس یہاں رجعت کا تصور و وہم بھی نہیں کیا جا سکتا۔
(محدث دہلی ج:۹ ش:۷ شوال ۱۳۶۰ھ/نومبر ۱۹۴۱ء)

س: خالدہ کے ولی نکاح اس کے سوتیلے بھائی ہوں گے یا نانا نانی، جن کے یہاں خالدہ کی پرورش ہو رہی ہے؟

ج: صورت مسئولہ میں اس لڑکی کے جائز اور شرعی ولی اس کے یہ سوتیلے بھائی ہی ہیں۔ حق ولایت میں عندالجمہور عصوبت کا اور عصبات کی ترتیب میں الاقرب فالاقرب کا لحاظ ہوتا ہے، اور اس لڑکی کا موجودہ حالت میں عصبہ اقرب سوتیلا بھائی ہی ہے۔ ہاں لڑکی کے بالغ ہونے تک اس کی پرورش و تربیت کا حق شرعاً اس کی نانی ہی کو ہے۔

”فان لم تكن أم فام الأم أولى من أم الأب، وإن بعدت، لأن هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات“ (ہدایہ ۲/۴۱۴)۔

”والأم والجدة أحق بالجارية حتى تحيض“ (ہدایہ ۲/۴۱۵) (مصباح بستی)

س: ہندہ حمل سے تھی کہ اس کے شوہر بکر نے بلا کسی معقول سبب کے طلاق دے دیا، اس کے بطن سے ایک لڑکی مسماۃ زینب پیدا ہوئی۔ شوہر نے نہ مطلقہ کا نان نفقہ و مہر دین ادا کیا، اور نہ زینب مذکورہ کے خرچہ کی زیر باری قبول کی، بلکہ زیر باری سے بچنے کے لئے بکر نے صاف انکار کر دیا کہ یہ نوزائیدہ میری نہیں ہے، جس کی وجہ سے ہندہ کے باپ نے زینب کی پرورش کی اور انہیں کی سرپرستی میں وہ بالغہ ہوئی۔ اس درمیان میں بکر نے کبھی بھی لڑکی کا سوال نہیں کیا اور نہ خرچ وغیرہ ادا کیا۔ ہندہ کے باپ نے اپنی نواسی کا نکاح اپنی ولایت میں کر دیا۔ سوال یہ ہے کہ یہ نکاح شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

نوٹ: نواسی نانا کی ولایت سے اتفاق رکھتی ہے اور باپ کی ولایت کی منکر ہے۔

ج: ہندہ کے بطن سے پیدا شدہ لڑکی بکر کی قرار دی جائے گی۔ لقوله عليه السلام: ”الولد للفراش“ (۱) اور بکر اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہوگا لحدیث إذنه صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة، أن تأخذ من مال زوجها أبي سفيان، مايكفيها وولدها بالمعروف، وهو في الصحيحين (۲) وغيرهما، قال العلامة البوفالي في الروضة الندية شرح الدرالبهية (۲/۱۲۴): ”وتجب على الوالد الموسر لولده المعسر، لحديث هند بنت عتبة المتقدم“، ہندہ کے ایام

(۱) بخاری کتاب الفرائض باب الولد للفراش ۹/۸، ومسلم کتاب الرضاع باب الولد للفراش (۱۴۵۷) ۲/۱۰۸۰ (۲) بخاری کتاب النفقات باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ۳/۱۰۳، ومسلم کتاب الأقضيه باب قضية هند (۱۷۱۴) ۳/۱۳۳۸.

حمل کا نفقہ اور نوزائیدہ لڑکی کے مصارف واخراجات بھی اس کے ذمہ واجب ہیں۔ لقولہ تعالیٰ: " وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن"(الطلاق:٦)، قال العلامة البوفالی: "هی تدل علی وجوب النفقة للحامل. سواء کانت فی عدة الرجعی" والبائن اوالوفاة و کذلک یدل علیه قول صلی الله علیه وسلم لفاطمة بنت قیس: لا نفقة لک إلا تکونی حاملاً." (الروضة الندیة ۲/ ۱۱۹).

زینب کا اصل ولی اس کا باپ بکر ہے، لیکن چوں کہ اس نے کبھی خبر گیری نہیں کی، اور ہمیشہ اس کے مصالح اور ضروریات سے غافل رہا، بلکہ یہ بھی کہہ دیا کہ وہ میری نہیں ہے، اس لئے اس کا حق ولایت ساقط ہو گیا اور وہ ولایت کے معاملہ میں کالعدم ہو گیا۔ لأن بناء الولایة علی الشفقة والنظر.

زینب کی رضامندی سے اس کے نانا نے اس کا نکاح کر دیا ہے، تو بلا شبہ یہ نکاح جائز ہے۔ باپ اور عصبہ کی عدم موجودگی یا عضل کی صورت میں ذوی الارحام کو حق ولایت حاصل ہے "الولی عند الجمهور هو الأقرب من العصبة، وروی عن ابی حنیفة، أن ذوی الأرحام من الأولیاء" قال العلامة البوفالی:" الذی ینبغی التعویل علیه عندی، هو أن یقال أن الأولیاء هم قرابة المرأة، الأدنی فالأدنی، الذین یلحقهم الغضاضة إذا تزوجت بغیر کفوء، وکان المزوج لها غیرهم، وهذا المعنی لا یختص بالعصبات، بل قدیوجد فی ذوی السهام کالأخ لأم، وذوی الأرحام کابن البنت، وربما کانت الغضاضة معهما أشدمنها مع بنی الأعمام ونحوهم، فلاوجه لتخصیص ولایة النکاح بالعصبات، کما أنه لاوجه لتخصیصها بمن یرث، ومن زعم ذلک فعلیه الدلیل والنقل، بأن معنی الولی فی النکاح شرعا اولغة: هو هذا، قال: فإن قلت إذا کان ولی النکاح هو أعم من العصبات کما ذکرته، فما وجهه؟، قلت: وجهه أنا وجدنا الولایة، قد اطلقت فی کتاب الله تعالی علی ما هو أعم من القرابة: (والمومنون والمومنات بعضهم اولیاء بعض)ووجدناها أطلقت فی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم علی ما هو أخص من ذلک. قال صلی الله علیه وسلم: "السلطان ولی من لا ولی له"، ولاریب أنه لم یکن المراد فی الحدیث مافی الآیة، والإلزم أنه لا ولایة للسلطان إلا عند عدم المؤمنین وهو باطل، لأنه أحدهم، بل له مزیة علیهم لاتوجد فی أفرادهم، وإذثبت أنه لم یکن المراد بالولی فی الحدیث الأولیاء المذکورین فی الآیة، فلیس بعض من یصدق علیه اسم الإیمان أولی من بعض إلا بالقرابة، ولا ریب أن بعض، القرابة أولی من بعض، وهذه الأولویة لیست باعتبار استحقاق نصیب من المال أو استحقاق التصرف فیه، حتی یکون کالمیراث أو کولایة الصغیر، بل باعتبار أمر آخر، وهو مایجده القریب من الغضاضة التی هی العار اللاصق به، وهذا لایختص بالعصبات کما بینا. بل یوجد فی غیرهم،

ولاشک أن بعض القرابة أدخل فی ھذا الأمر من بعض، فالآباء والأبناء أولی من غیرھم، ثم الإخوة لأبوین، ثم الإخوة لأب أو لأم، ثم أولاد البنین وأولاد البنات، ثم أولاد الإخوة وأولاد الأخوات، ثم الأعمام والأخوال، ثم ھکذا من بعد ھؤلاء، ومن زعم الإختصاص بالبعض دون البعض، فلیأتنا بعجبة، وإن لم یکن بیدہ إلا مجرد أقوال من تقدمه، فلسنا ممن یعول علی ذلک". انتھی . (مصباح بستی ذی الحجہ ۱۳۷۱ھ)

س: لڑکی نابالغہ کا نکاح اس کی والدہ نے اپنی مرضی سے روپیہ لے کر زید سے کر دیا، اب لڑکی بالغ ہے۔لڑکی بعد بلوغ نکاح سے ناراضگی ظاہر کرتی ہے، اور کہتی ہے کہ میں سسرال ہرگز نہیں جاؤں گی۔لڑکی جس وقت سے شادی ہوئی ہے تاوقت بلوغ شوہر کے گھر نہیں گئی ہے، اب اس کا ارادہ طلاق لینے کا ہے لیکن شوہر طلاق دینے پر کسی طرح تیار نہیں ہے۔آیا لڑکی کی قاضی شرعی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے؟ جب کہ ہندوستان میں کوئی قاضی شرعی موجود نہیں۔موجودہ عدالتیں اس بارے میں کوئی حکم نہیں دے سکتیں۔کیا لڑکی خود بخود اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے؟ فسخ نکاح میں قاضی شرعی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟

محمد احمد فیروز پور پنجاب

ج: صورت مسئولہ میں اس لڑکی کو شرعاً اپنا نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے۔" وإن زوجھا غیر الأب والجد، لکل واحد منھما الخیار، إذا بلغ إن شاء أقام علی النکاح، و إن شاء فسخ، وھذا عند ابی حنیفة و محمد اشترط فیه القضاء، بخلاف خیار العتق" کذا فی الھدایة(۲/ ۲۹۷)، عن ابن عباس: "أن جاریة بکراً اتت النبی صلی اللہ علیه وسلم، فذکرت أن أباھا زوجھا وھی کارھة، فخیرھا النبی صلی اللہ علیه سلم".

(ابوداود، نسائی، ابن ماجہ)(۱)

صورت مسئولہ میں لڑکی کو موجودہ قانون کی رو سے بھی اپنا نکاح فسخ کرانے کا حق ہے پس اس کو عدالت کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔موجودہ عدالتیں موجودہ ایکٹ کی رو سے ایسا نکاح فسخ کرنے کا حق رکھتی ہیں۔لڑکی خود نکاح نہیں فسخ کر سکتی۔اس کے لئے قضاء قاضی ضروری ہے۔اگر حاکم عدالت مسلمان ہو، تو اس کی تفریق اور فسخ معتبر ہوگی، اور اگر حاکم غیر مسلم ہو، تو اس کی تفریق کے بعد لڑکی کو چاہئے کہ اپنا معاملہ محلہ یا گاؤں یا برادری کے کم از کم تین بااثر، بارسوخ دیندار آدمیوں کے سامنے پیش کرے۔یہ پنچ معاملہ کی پوری تحقیق کرکے نکاح فسخ کر دیں اور اس عورت کو نکاح کی اجازت دے دیں۔ہندوستان میں جبکہ شرعی قاضی نہیں ہے۔(دیندار پنچ جماعت مسلمین عدول) قاضی شرعی کے قائم مقام ہوں گے۔مگر ان پنچوں کو بچاؤ کی صورت پیدا کرکے اس کام کا اقدام کرنا چاہئے، تاکہ شوہر

(۱)ابوداود کتاب النکاح باب فی البکر یزوجھا ابوھا ولا یستأمرھا (۲۰۹۶)۲/ ۵۷۹ ابن ماجة کتاب النکاح باب من زوج ابنته وھی کارھة (۱۸۷۵)۱/ ۶۰۳.

عدالتی کارروائی کر کے لڑکی اور پنچوں کو پریشان نہ کر سکے۔

(مصباح بستی، جمادی الاولیٰ ۱۳۷۳ھ)

س: ایک لڑکی کا باپ افریقہ میں ہے۔کیا ایسی صورت میں باپ کی توکیل کے بغیر لڑکی کا نانا اس کا نکاح مناسب جگہ کر سکتا ہے؟
سائل حاجی محمد میاں ہرزک پیش امام از ہرکول ضلع قلابہ

ج: باپ ولی اقرب ہے اور نانا ولی أبعد۔" **والترتيب في العصبات في ولاية النكاح، كالترتيب في الإرث فالأبعد محجوب بالأقرب**" (هداية ۲/ ۲۹۶)، "**وعند عدم العصبة، كل قريب يرث الصغير و الصغيرة من ذوي الارحام يملك تزويجها في ظاهر الرواية عند ابي حنيفة**"(عالمگیری ۲/ ۱۳).
ولی اقرب کی حاضری وموجودگی میں ولی ابعد نکاح نہیں کرسکتا، اور اگر کر دے تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ ولی اقرب اجازت دیدے اور راضی ہو جائے تو یہ نکاح درست اور صحیح ہوگا ورنہ نہیں:

"**فإن زوج الصغير والصغيرة أبعد الاولياء، فان كان الأقرب حاضراً، وهو من أهل الولاية توقف نكاح لأبعد على اجازته**" (عالمگیری ۲/ ۱۳)، ہاں اگر ولی اقرب غائب ہو بغیبت منقطعہ تو ولایت نکاح ولی ابعد کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، یعنی: ولی اقرب کی غیبت کی حالت میں بغیر اس کے وکیل بنانے اور اجازت دینے کے، ولی ابعد اپنی ولایت میں لڑکی کا نکاح کر سکتا ہے:" **فاذا غاب الولي الأقرب غيبة منقطعة، جاز من هو أبعد عنه أن يزوجه** "(هداية ۲/ ۲۹۹)،" **ثم قدر الغيبة بمسافة القصر، وهو اختيار أكثر المتأخرين وعليه الفتوى**"(عالمگیری ۲/۱۳).
صورت مسئولہ میں اگر بجز باپ اور نانا کے لڑکی کے عصبات میں سے مثل دادا، بھائی، بھتیجا، چچا، چچازاد بھائی وغیرہ کے کوئی نہیں ہے، تو اس کا نانا بغیر باپ کی توکیل واجازت کے اپنی ولایت میں اس کا نکاح کرسکتا ہے **كما يظهر من العبارات المذكورة**، سلسلہ رسل ورسائل کی سہولت کی وجہ سے باپ سے موثق تحریری اجازت حاصل کرنی مشکل نہیں ہے، اس سے مناسب اور بہتر یہ ہے کہ خط وکتابت کر کے اس لئے باقاعدہ اجازت نامہ حاصل کرلیا جائے۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۶ شعبان ۱۳۵۹ھ/ اکتوبر ۱۹۴۰ء)

☆ آپ نے لکھا ہے کہ:"اس لڑکی کی نسبت وعقد نکاح کے سلسلہ میں باپ کو لکھا جاتا ہے تو وہ کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیتا۔" باپ کی طرف سے اطمینان بخش جواب نہ آنا ایک گول مول اور مبہم بات ہے۔ ایسے سوالات میں صورت واقعہ پوری طور پر کھول کر بیان کر دینا چاہئے، ولایت نکاح کی بنیاد قرابت کے ساتھ نظر وشفقت پر ہے۔ باپ دادا کا طرز عمل نظر وشفقت کے خلاف ہے، تو ولایت نکاح

لڑکی کے اولیاء ابعد (بھائی پھر بھتیجا، پھر چچا، پھر چچازاد بھائی) کی طرف منتقل ہوگئی ہے۔ان کی اجازت ومشورہ کے بعد لڑکی سے اذن حاصل کرکے، اس کے نانا یا ماموں جہاں مناسب سمجھیں اس کا نکاح کرسکتے ہیں۔بعض دفعہ ایسے مواقع میں نکاح کے بعد باپ وغیرہ شر وفتنہ اور خلاف وشقاق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔اس لئے نانیہال والوں کو اس سے بچاؤ کا خیال رکھنا ہوگا۔واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی ۲۴/۷/۱۳۷۸ھ
(نقوش شیخ رحمانی ص:۲۸/۲۹)

س: عرصہ تین سال کا ہوا زید نے اپنی بہن ہندہ کا نکاح، جب کہ وہ نابالغ تھی کسی شخص سے کردیا۔شرعاً بالغ ہونے پر جب اس کو اس کا علم ہوا کہ وہ اپنا نکاح فسخ کرسکتی ہے، تو اس نے بذریعہ وکیل اپنے شوہر کو نکاح فسخ کرنے کی نوٹس دی، جس کا اب تک اس کے شوہر نے کوئی جواب نہیں دیا۔کیا اس صورت میں اس کا نکاح فسخ ہوگیا؟

(نوٹ): زوجین میں اب تک خلوت نہیں ہوئی ہے۔

(نذیر احمد الہ آباد)

ج: ہندہ کے محض نوٹس دیدینے سے نکاح فسخ نہیں ہوا۔خیار بلوغ میں تفریق بغیر شرعی قاضی، یا مسلمان حاکم، یا شرعی پنچایت کے نہیں ہوسکتی، پس ہندہ کو چاہئے کہ عدالت میں مرافعہ پیش کرکے مسلمان حاکم سے فسخ کی ڈگری حاصل کرے اور اگر عدالت میں مسلمان حاکم نہ ہو، تو اسلامی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کرے، یہ پنچ شرعی شہادت کے ذریعہ اس کے معاملہ کی پوری تحقیق کریں، تحقیق سے جب یہ ثابت ہوجائے کہ ہندہ کا نکاح اس کے بھائی نے ہندہ کی نابالغی میں کردیا تھا، اور ہندہ نے بعد بلوغ، نکاح سے ناراضی ظاہر کردی تھی، تو یہ پنچ ہندہ کا نکاح فسخ کردیں۔ظاہر یہ ہے کہ ہندہ کا مسئلہ خیار بلوغ سے ناواقف ہونے کا عذر مسموع ہوجائے گا پس اس نے اگرچہ مجلس بلوغ ہی میں نارضامندی نہیں ظاہر کی ہے، بلکہ بعد البلوغ مسئلہ جاننے کے بعد نارضامندی ظاہر کی ہے، پھر بھی اس کو خیار بلوغ حاصل تھا۔پس وہ طریق مذکورہ بالا نکاح فسخ کراسکتی ہے۔واللہ اعلم

(مصباح بستی جمادی الاول ۱۳۷۳ھ)

س: زید کہتا ہے کہ غیر حقیقی یعنی: چچیری بھتیجی سے نکاح جائز ہے، مگر بکر کہتا ہے کہ اس کا کیا ثبوت ہے؟ جواب میں زید نے حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ پیش کیا۔بکر نے کہا کہ یہ واقعہ آیت نازل ہونے سے پہلے کا ہے؟ آیت نازل ہونے کے بعد اگر اس قسم کا کوئی ثبوت ہو تو بتاؤ۔مفصل اور مدلل جواب دیں کہ ان میں کون صحیح ہے اور کون غلط؟

ج: صحیح زید ہی کا قول ہے اور وہی حق پر ہے:

۱۔حضرت علی اور فاطمہ رضی اللہ عنہما کا نکاح بعد ہجرت، قبل از غزوہ بدر، مدینہ منورہ میں ہوا ہے۔پس دونوں واقعے (نزول آیت

محرمات نکاح اور نکاح علی بفاطمہ) مدنی ہوئے اور اس امر کا کہ واقعہ نکاح آیت محرمات کے نزول سے پہلے کا ہے، کوئی ثبوت نہیں۔

بالفرض نزول آیت، نکاح کے بعد ہوا ہو، تو آیت ہرگز ایسے نکاح کی محرم اور مخالف نہیں ہے۔

۲۔ آیت محرمات میں الفاظ: "اخواتکم"، "بنات الأخ" "بنات الأخت" مطلق ہیں اور باتفاق تمام فرق اسلامیہ: "أخواتكم" سے حقیقی، علاتی، اخیافی بہنیں مراد ہیں۔ چچیری، خلیری، ممیری بہنیں اس سے خارج ہیں۔ اسی طرح "بنات الأخ" اور "بنات الأخت" سے صرف حقیقی، علاتی، اخیافی بھائیوں اور بہنوں کی بیٹیاں، پوتیاں مراد ہیں۔ چچازاد، خالہ زاد، ماموں زاد بھائی بہن کی بیٹیاں، پوتیاں اس سے خارج ہیں۔ اس اجماع کی مخالفت کوئی معاند یا مجنون ہی کر سکتا ہے۔

۳۔ اگر ان الفاظ کے اطلاق سے غیر حقیقی یعنی: چچیری بھتیجی وغیرہ کی حرمت پر استدلال درست ہو، تو پھر کسی مسلمان مرد کا کسی مسلم عورت سے نکاح کرنا جائز ہی نہ ہو، اس لئے کہ الفاظ مذکورہ مطلق ہیں ان میں نسبتی وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے: "إنما المؤمنون اخوة" (الحجرات: ۱۰) کی رو سے تمام مسلمان مرد عورت ایک دوسرے کے بھائی ہیں، لہٰذا بکر کے مزعومہ استدلال کے مطابق آج سے نکاح کا سلسلہ ہی بند کر دینا چاہئے۔ نعوذ باللہ من مثل هذه الخرافات والهذيانات والترهات.

۴۔ غیر حقیقی یعنی: چچیری بھتیجی سے نکاح شریعت اسلامی کی رو سے حرام وممنوع ہوتا، تو آیت محرمات کے نزول کے بعد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم علی اور فاطمہ کے درمیان فوراً تفریق کر دیتے، جیسا کہ آپ ﷺ نے ان لوگوں کو جن کے نکاح میں چار سے زائد عورتیں تھیں پانچویں اور اس سے اوپر کی عورتوں کو الگ کر دینے کا حکم دیا، اور جن کے نکاح میں بیک وقت دو بہنیں تھیں، ان میں سے ایک کو الگ کر دیا، اسی طرح ہر جاہلی نکاح کو جو شرعاً حرام کر دیا گیا تھا ختم کر دیا۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا علی کے نکاح کو قائم و باقی رکھنا، اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ آیت چچیری، خلیری، ممیری بھتیجی اور بھانجیوں کو شامل نہیں۔ واللہ اعلم

(مصباح بستی)

س: ہندہ کا شوہر مر جانے کے چار برس بعد، اس کے سسر نے برادری کے لوگوں کو اکٹھا کر کے ہندہ پر زور ڈالا کہ وہ اپنے مرحوم شوہر کے چھوٹے بھائی کے ساتھ نکاح کرے، چوں کہ اس کا یہ دیور بہت نالائق ہے، اس لئے وہ انکار کرتی رہی۔ بالآخر لوگوں کے زیادہ دباؤ ڈالنے سے اوپری دلی سے راضی ہوگئی، لیکن نکاح خواں سے کہا کہ: تم آگے آگے کلمے پڑھتے جانا میں آہستہ سے منہ میں پڑھوں گی کیوں کہ اونچی آواز سے کہنے سے مجھ کو شرم آتی ہے، اس طرح اس کا نکاح کر دیا گیا اور اب اس کے یہاں لڑکا پیدا ہوا ہے، لیکن اب ہندہ یہ کہتی ہے کہ: میں نے کلمے منہ میں بھی نہیں پڑھے تھے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی حالت میں نکاح درست ہوا یا نہیں؟

(سید نور حسین۔ ضلع شیخوپورہ)

ج: نکاح عورت کی عبارت (ایجاب وقبول) پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، اس لئے عورت کا ایجاب وقبول کے کلمات اونچی آواز سے یا منہ میں آہستہ کہنا فضول اور لغو ہے۔ نکاح صحیح اور منعقد ہونے کے لئے عورت کی رضا مندی اور اجازت اور اس کی طرف سے اس کے ولی کی عبارت (ایجاب وقبول) اصالۃً یا وکالۃً ضروری ہے، پس جب ہندہ نے رضا مندی ظاہر کردی اور نکاح کی اجازت دے دی، اس کے بعد اس کے ولی نے (باپ ہو، یا دادا، یا بھائی یا چچا اور اگر کوئی رشتہ دار نہیں تھا تو گاؤں کے سردار نے ولی بن کر) اس کا نکاح اس کے دیور سے کر دیا تو یہ نکاح صحیح اور درست ہو گیا۔

(محدث دہلی ج:۹ ش: ا ربیع الآخر ۱۳۶۰ھ/ مئی ۱۹۴۱ء)

س: ہندہ بیوہ ہے اور اس کی ایک لڑکی ہے۔ زید رنڈوا ہے اور اس کا ایک لڑکا ہے۔ اب زید ہندہ سے اور اپنے لڑکے کا ہندہ کی لڑکی سے نکاح کرنا چاہتا ہے، کیا یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے؟

ج: بلاشبہ دونوں کا نکاح جائز ہوں گے۔ یہاں حرمت مصاہرت متحقق ہے، نہ حرمت نسب، اور نہ حرمت رضاعت۔ جیسے: زید اور ہندہ اجنبی ہیں، اسی طرح ہندہ کی لڑکی اور زید کا لڑکا آپس میں اجنبی ہیں۔ ''واما بنت زوجة أبيه او ابنه فحلال'' (در مختار)، ''قال الخير الرملي: ولا تحرم بنت زوج الام ولا أمه ولا أم زوجة الأب ولا بنتها'' (درالمختار ۲/۳۸۳)۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۸ شوال ۱۳۵۹ھ/ دسمبر ۱۹۴۰ء)

س: زید کی دو سگی بہنیں ہیں۔ بکر ان دونوں میں سے ایک سے اپنا اور دوسری سے اپنے لڑکے کا نکاح کرے تو اس کے متعلق شریعت کا کیا حکم ہے؟

(سائل شیخ عبداللہ لکھیری پور دھوپال)

ج: یہ صورت بلاشک وشبہ بالاتفاق جائز ہے کیوں کہ حرمت اور عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۸ شوال ۱۳۵۹ھ/ دسمبر ۱۹۴۰ء)

س: شاکرہ اور عابدہ دو بہنیں ہیں۔ اخیانی یا سوتیلی اور دونوں کی شادیاں ہوگئی ہیں۔ شاکرہ سے ایک لڑکی ہے اور عابدہ کا انتقال ہوگیا۔ اب عابدہ کا شوہر شاکرہ کی لڑکی سے نکاح کرنا چاہتا ہے، تو کیا درست ہوسکتا ہے؟

ج: ہاں عابدہ کا شوہر عابدہ کے مر جانے کے بعد عابدہ کی بھانجی، یعنی: اس کی بہن شاکرہ کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے۔ خالہ و بھانجی دونوں کو بیک وقت جمع کرنا ممنوع ہے۔ یکے بعد دیگرے یعنی: ایک کے مر جانے یا طلاق دے کر نکاح سے علیحدہ کر دینے کے بعد

دوسری سے نکاح کرنا بالاتفاق جائز ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لایجمع بین المرأة و خالتها" (۱) (بخاری).

(مصباح بستی)

س: زید نے ہندہ سے نکاح کیا اور خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دے دیا۔ پھر ہندہ سے بعد عدت عمرو نے نکاح کرلیا جس سے ایک لڑکی خالدہ پیدا ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لڑکے بکر (جو زید کی سابق بیوی، زینب ہے) سے کا نکاح عمرو کی لڑکی خالدہ سے جائز ہے؟

(عبدالوہاب سندھ)

ج: زید کے لڑکے بکر کا نکاح عمرو کی اس لڑکی (خالدہ) سے جائز ہے کیونکہ یہ محرمات مذکورہ فی القرآن والحدیث میں داخل نہیں ہے، اور حرمت کی کوئی وجہ یہاں متحقق نہیں ہے۔ ارشاد ہے: "و أحل لكم ماوراء ذالكم" (النساء: ۲۴)

(محدث دہلی ج:۹ ش:۸ ذی القعدہ ۱۳۶۰ھ/ دسمبر ۱۹۴۱ء)

س: ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور دخول بھی کر چکا ہے، اسی عورت کی حقیقی بہن کی ایک لڑکی ہے جو دوسرے شوہر سے ہے، اگر شخص مذکور اس لڑکی سے نکاح کرنا چاہے تو اس کے لئے حلال ہے یا حرام؟

ج: عورت اور اس کی بھانجی دونوں کو ایک ساتھ نکاح میں نہیں رکھ سکتا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لا يجمع بين المرأة و خالتها" (۲) ہاں خالہ کے مرجانے یا اس کو طلاق دیدینے کے بعد اس کی بھانجی سے نکاح کرسکتا ہے، یا پہلے بھانجی سے نکاح کیا ہو، تو اس کے مرجانے یا اس کو طلاق دیدینے کے بعد اس کی خالہ سے نکاح کرسکتا ہے۔

(مصباح بستی)

س: سوتیلی خالہ سے نکاح کے متعلق شریعت کا کیا حکم ہے؟

(اسلم اڑیسوی)

ج: سوتیلی خالہ سے نکاح کرنا بالاتفاق حرام ہے اور اس کی حرمت بالکل واضح ہے۔ تعجب ہے کہ اس بارے میں آپ جیسے لوگوں کے دلوں میں کیوں کھٹک باقی ہے؟ خالہ: ماں کی بہن کو کہتے ہیں، اور سب جانتے ہیں کہ بہن تین قسم کی ہوتی ہیں:

۱۔ سگی اور حقیقی یعنی: مادری و پدری، اخت لاب ولام۔

۲۔ سوتیلی یعنی: پدری وعلاتی، اخت لاب۔

۳۔ مادری یعنی: اخیافی، اخت لأم۔

ان کی حقیقی بہن اپنی حقیقی اور سگی خالہ ہے، اور ماں کی سوتیلی بہن اپنی سوتیلی خالہ ہے، اور ماں کی اخیافی بہن اپنی اخیافی خالہ ہے اور

(۲،۱) بخاری كتاب النكاح باب لا تجمع المرأة على عمتها ٦/١٢٨.

قراٰن میں: ’’وخالاتکم‘‘(النساء:۲۲)مطلق ہے۔جس طرح واخواتکم مطلق ہے اور تینوں قسموں کی بہنوں کو شامل ہے اور تینوں کی حرمت پر سب کا اجماع ہے،ٹھیک اسی طرح: ’’عماتکم‘‘اور خالاتکم‘‘ کے الفاظ تینوں قسم کی پھوپھیوں اور خالاؤں کو شامل ہیں، اس لئے ان کی حرمت میں اب سے پہلے کسی کا اختلاف نہیں ہوا ہے۔

"والاخوات من الجهات الثلاث من الأبو ين، أو من الأب أو من الأم، لقوله تعالى: وأخواتكم، والعمات: أخوات الأب من الجهات الثلاث، وأخوات الأجداد من قبل الأب و من قبل الأم، لقوله: و عماتكم والخالات إخوات الام من الجهات الثلاث و أخوات الجدات ، وان علون بقوله: وخالاتكم‘‘ (المغنى ۹/۵۱۴).

"والأخوات: يصدق على الأخت لأبوين او لأحدهما، والعمة: اسم لكل انثى شاركت أباك فى أصليه أو أحدهما، والخالة: اسم لكل أنثى شاركت أمك فى أصليها أو فى احدهما‘‘ (تفسير فتح القدير للشوكانى ۱/۴۴۵).

(تنقیح سوال سابق بعداز خواندن جواب مذکور):

س: سوتیلی خالہ سے میری مراد سوتیلی ماں کی حقیقی بہن تھی، دراصل ہمارے یہاں سے کچھ فاصلہ پر ایک گاؤں میں یہ واقعہ پیش آیا ہے کہ زید کی پہلی بیوی سے ایک لڑکا بکر تھا۔اس پہلی بیوی کے انتقال کے بعد زید نے دوسری شادی کی، دوسری بیوی کی ایک حقیقی بہن تھی جس کا نکاح زید نے اپنے لڑکے بکر سے کردیا۔ مولوی..................صاحب نے انہیں جواز کا فتوی دیا تھا؟۔

(اسلم اڑیسوی)

ج: باپ کی منکوحہ یا موطؤہ کو’’سوتیلی ماں‘‘ کہنا خالص عجمی اور غیر شرعی اصطلاح ہے،قرآن وحدیث میں اس کو منکوحہ الاب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔اور منکوحۃ الأب کی بہن کو’’سوتیلی خالہ‘‘ کہنا اور بھی غلط ہے۔’’سوتیلی خالہ‘‘ شرعاً،عقلاً،عرفاً اُم یعنی: اپنی ماں کی سوتیلی بہن ہی ہوسکتی ہے۔

قرآن نے محرمات کے سلسلے میں جن عورتوں کو بیان کیا ہے،ان میں دوسرے نمبر پر’’امہات‘‘ کو رکھا ہے۔’’اُم‘‘ کا معنی والدہ ہے اور اس سے مراد وہ عورت ہے جو مرد کی اصل ہو اور مرد اس کی فرع اور جزو ہو،خواہ بلا واسطہ ہو جیسے: ماں، یا بالواسطہ جیسے: دادی اور نانی، مطلب یہ ہوا کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصول ہیں اور جن کے تم جزو اور فرع ہو،تم پر حرام ہیں

چھٹے نمبر پر’’خالات‘‘ کو بیان کیا گیا ہے اور اس سے مراد اُم کی بہن ہے،خواہ وہ حقیقی ہو تو سگی خالہ ہوگی، یا اخیافی ہو،تو اخیافی خالہ ہوگی، یا سوتیلی ہو،تو سوتیلی ہوگی۔

"منكوحة الاب‘‘ سے نکاح کرنے ’’لا تنكحوا مانكح أبائكم‘‘ (النساء۲۴) کی رو سے حرام ہے،اور یہ " امهاتكم‘‘

کے اندر داخل نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر ''ام'' کا مفہوم صادق نہیں ہے باپ کی منکوحہ بیٹے کی اپنی اصل نہیں ہے بلاواسطہ، اور نہ بواسطہ پس "منکوحة الأب" کی بہن بھی "خالاتکم" میں داخل نہیں ہوگی کیوں کہ وہ مرد کی اپنی اصل (ماں، دادی، نانی) کی بہن نہیں ہے، لہٰذا اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اور اس کو "خالاتکم" میں داخل سمجھ کر محرمات میں شمار کرنا بلاشبہ غلط ہوگا۔

قرآن نے تین قسم کی عورتوں کو حرام کیا ہے۔ ۱. نسبیة، ۲. صهرية، ۳. رضاعيه. اور منكوحة الاب کی بہن ، نہ تو محرمات نسبيه میں داخل ہے، نہ صهرية میں، اور نہ رضاعيه میں۔ غرض یہ کہ حرمت کے ان تینوں سببوں میں سے یہاں کوئی سبب متحقق نہیں ہے، پس اس سے نکاح کے جواز میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے "أحل لكم ما وراء ذلكم" کی رو سے بلاشبہ اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

اپنے باپ کی منکوحہ کی پہلے شوہر سے پیدا شدہ لڑکی سے جو اس کی فرع اور جزو ہے، نکاح کرنا بلاشبہ جائز ہے، تو اس کی بہن سے جو نہ تو اس کی فرع اور جزو ہے اور نہ اصل ہے، بلکہ اس کے اصل کی فرع ہے بدرجہ اولیٰ نکاح کرنا جائز ہوگا۔

س: ایک لڑکے کی ماں فوت ہوگئی تو اس کی دادی نے اس کو دودھ پلایا اور اسی کے دودھ سے اس کی پرورش ہوئی، اب اس لڑکے کا نکاح اس کی پھوپھی کی لڑکی سے جائز ہے یا نہیں؟

ج: ناجائز ہے۔ کیوں کہ صورت مسئولہ میں لڑکے کی پھوپھی اس کی رضاعی بہن ہوگئی اور لڑکے اور پھوپھی کی لڑکی کے درمیان ماموں بھانجی کا رشتہ ہوا اور جس طرح اپنے نسبی بھائی یا بہن کی لڑکی یعنی: نسبی بھتیجی اور بھانجی سے نکاح حرام ہے، اسی طرح اپنے رضاعی بھائی اور بہن کی لڑکی یعنی: اپنی رضاعی بھانجی اور بھتیجی سے بھی نکاح کرنا حرام ہے۔

(۱)"عن أم حبيبة أنها قالت لرسول لله صلى الله عليه وسلم: أن قد تحد ثنا، أنک ناكح درة بنت ابی سلمة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعلى أم سلمة، لو لم أنكح أم سلمة ما حلت لی، إن أباها أخی من الرضاعة"(بخاری ومسلم)(۱).

(۲)"وعن ابن عباس قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: ألا تزوج ابنة حمزة، قال إنها ابنة أخی من الرضاعة" (بخاری ومسلم)(۲)،"وكذا العمات والخالات وبنات الأخ، بنات الأخت من الرضاعة إجماعًا، لقوله صلى الله عليه وسلم: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"، قاله القاضی ثناء الله الفانی فتی فی

---

(۱)صحيح البخاری ، كتاب النكاح ، باب وامهاتكم التی ارضعنكم ۱۲۵/٦ ـ ومسلم كتاب الرضاع، باب تحريم الربيبة واخت المرأة(۱٤٤۹)۲/۱۰۷۲ ـ(۲)صحيح البخاری، كتاب النكاح ، باب وأمهاتكم التی ارضعنكم ۱۲۵/٦ صحيح مسلم كتاب الرضاع ، باب تحريم ابنة الأخ من الرضاعة (۱٤٤۷)۲/۱۰۷۱ .

التفسیر المظهری تحت قوله تعالیٰ: ''وأمهاتكم اللاتی أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة''.
(محدث دہلی ج۹ ش۱۰ ربیع الآخر ۱۳۶۰ھ/مئی ۱۹۴۱ء)

☆ رضاعت محرمہ کے بارے میں علماء اہلحدیث مختلف الخیال ہیں، اکثریت شافعیہ کے موافق معلوم ہوتی ہے اور بعض علماء نے مالکیہ وحنفیہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، قرآنی آیات اور احادیث کا اطلاق حنفیہ ومالکیہ کا موید ہے۔ مقلد شراح حدیث ومفسرین قرآن نے ایک دوسرے کی تردید اور تائید میں بڑی لمبی لمبی بحثیں لکھی ہیں۔ احتیاط حنفیہ اور مالکیہ کے مسلک میں ہے۔
محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر)

س: زید کی ایک خالہ ہے جس کے بطن سے ایک لڑکا پہلے پہل بکر پیدا ہوا ہے۔ اس خالہ نے زید کو بکر کا دودھ ایام شیر خوارگی میں پلایا ہے۔ پس زید اور بکر آپس میں دودھ بھائی ہوئے، بعد ازاں اس خالہ کے بطن سے ۲ سال بعد ایک اور لڑکا ہوا ہے اور پھر تیسری لڑکی دو سال بعد پیدا ہوئی ہے، اب اس لڑکی کی عمر ۱۶ سال ہے، کیا زید جو اس لڑکی کا خالہ زاد بھائی ہے اس لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے؟
(عبدالجبار بیگ، بنگلور شہر)

ج: زید اپنی اس خالہ زاد بہن سے نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ زید اس لڑکی کا رضاعی بھائی ہے اور وہ اس کی رضاعی بہن اور رضاعی بھائی بہن کا نکاح آپس میں حرام ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: ''**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**'' (بخاری)(۱) اور قرآن کریم میں ارشاد ہے ''وأخواتكم من الرضاعة''. علامہ سید نواب صدیق حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ''والأخت من الرضاع التي أرضعتها أمك بلبان ابيك سواء أرضعتها معك أومع من قبلك أو بعدك من الإخوة والأخوات.'' (تفسیر فتح البیان ۱۰/۲۰۵) اپنے ساتھ اور پہلے یا بعد بہر دو صورت دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس صورت مسئولہ میں زید اس لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔
(مصباح بستی)

س: زوجہ کی موجودگی میں زوجہ کی علاتی بہن کی نواسی (بنت البنت) کو نکاح کرنا اور ایسی دو عورت کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا شرعاً صحیح ودرست ہے یا نہیں؟
بعض لوگ کہتے ہیں کہ: قرآن شریف کے اندر جن چودہ عورتوں کو نکاح کرنے کی حرمت مذکور ہے چونکہ یہ عورت زوجہ کی علاتی بہن

کی نواسی ان میں سے نہیں ہے، اس لئے زوجہ کے موجود ہونے کے باوجود اس کی علاتی بہن کی نواسی کو نکاح کرنا حرام نہیں ہے بلکہ صحیح وجائز ہے۔ آیا ان کا یہ قول حق ہے یا نہیں؟ اگر صحیح نہ ہو، تو وہ لوگ "من اعتقد الحرام الحلال لایکفر" کے تحت میں داخل ہوں گے یا نہیں، اس صورت موقومہ بالا میں قول فیصل اور تحقیقی مسئلہ کیا ہے۔

ج: ایسی دوعورتوں کو نکاح میں جمع کرنا حرام اور ممنوع ہے۔ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "لا یجمع بین المرأة وعمتها وبین المرأة وخالتها"، متفق علیه(۱)، وفی روایة لأبی داود: "لا تنكح المرأة إلى عمتها، ولا العمة على بنت أخيها، ولا المرأة على خالتها، ولا الخالة على بنت أختها، لا تنكح الكبرى على الصغرى، ولا الصغرى على الكبرى". (۲).

قال النووی فی شرح مسلم: "هذا دليل لمذاهب العلماء كافة، أنه يحرم الجمع بين المرأة وعمتها، وبينها وبين خالتها، سواء كانت عمة أو خالة حقيقة، وهى أخت الأب وأخت الأم أومجازية وهى أخت أبى الأب وأخت أبى الجد وإن علا، أو أخت أم الأم وأم الجدة من جهتى الأم والأب وان علمت، كلهن بإجماع العلماء يحرم الجمع بينهما، وقالت طائفة من الخوارج والشيعة يجوز" الخ .

"قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على القول به وليس فيه بحمد الله اختلاف، إلا أن لبعض أهل البدع ممن لا تعد مخالفته خلافا، وهم الروافض والخوارج لم يحرموا ذلك، ولم يقولوا بالسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ "(المغنى لابن قدامة، ۹/ ۵۲۲) .

"ثم لا فرق بين الخالة والعمة حقيقية او مجازا، كعمات أبائهم وخالاتهم وعمات امهاتها وخلاتهن، وإن علت درجتهن من نسب كان ذلك أو من رضاع" المغنى(۹/ ۵۲۳)، "وكذا نقل الإجماع ابن عبدالبر وابن حزم والقرطبى والترمذى، لكن استثنى ابن حزم عثمان البستى وهو أحد الفقهاء القدماء من أهل البصرة وقال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنة: لا يعتبر فى الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة، وهكذا رواه أشهب عن مالك، ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعى، ورواه أبوسليمان الجوزجانى عن محمد محمد بن الحسن، وحكاه أبوثور عن أئمة الحديث" الخ. (ارشاد الفحول ص:۸۰).

جس طرح قرآن کے حلال کو حلال جاننا اور اس کے حرام کو حرام یقین کرنا ضروری ہے، اسی طرح حدیث صحیح کے حلال کو حلال

---

(۱) بخاری کتاب النکاح باب لا تنکح المرأة علی عمتها ۱۲/۵، مسلم کتاب النکاح باب تحریم الجمع بین المرأة وعمتها وخالتها (۱۴۰۸) ۲/ ۱۰۲۸ (۲) ابوداود کتاب النکاح باب مایکره أن یجمع بینهن من النساء (۲۰۶۵) ۲/ ۵۵۳.

اوراس کے حرام کوحرام یقین کرنا ضروری ہے، کیوں کہ قرآن وحدیث صحیح دونوں حجت شرعی ہیں۔ پس سوال میں ذکرکردہ دونوں عورتوں کونکاح میں جمع کرنے کی حلت واباحت کا قائل حدیث مشہور صحیح اوراجماع کا مخالف ہےاورخوارج کی طرح اہل زیغ وہواوبدع سے ہے،اور جوحکم خوارج وروافض کا ہے،وہی اس شخص کا بھی ہے۔ ومن المعلوم أن الأئمة قد اختلفوا في تكفير الخوارج والروافض، واتفقوا على تفسيقهم وتضليلهم وتبديعهم، وذهب الأكثرون إلى عدم تكفير الخوارج واختاروا التفصيل في الروافض، هذا ماعندي والله اعلم بالصواب.

(محدث دہلی ج:۲ش:جمادی الاخری ۱۳۶۵ھ/اپریل ۱۹۴۶ء)

س: زید کے ماموں خالد نے زید کی سوتیلی ماں زینب کادودھ پیا ہے،اب خالد کی لڑکی فاطمہ کا نکاح زید کے ساتھ درست ہوسکتا ہے یانہیں؟ مستفتی اس سلسلے میں تمام مذاہب فقہی کے احکام معلوم کرنا چاہتا ہے۔ جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہےاس سے یہی معلوم ہوسکا کہ اس نکاح میں کوئی قباحت نہیں، غالباً حنفیہ اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔

ج: اگرواقعہ کے بیان کرنے میں غلطی نہیں ہوئی ہےاورصورت مرقومہ واقعہ کے مطابق ہے،تو فاطمہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہوسکتا۔ یہ نکاح باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور محدثین وفقہا ناجائز ہے۔ زید کا ماموں اس کا سوتیلا رضاعی بھائی ہےاور خالد کی لڑکی فاطمہ، زید کی سوتیلی رضاعی بھتیجی ہے، یا یہ کہا جائے کہ زید فاطمہ کا سوتیلا رضاعی چچا ہےاور جس طرح اپنے سوتیلے نسبی بھائی یا بہن اور سوتیلے نسبی بھتیجے یا بھتیجی، بھانجے بھانجی سے نکاح ناجائز ہے۔ لقوله تعالىٰ: ”حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت“ (نساء:۲۳) اسی طرح اپنے سوتیلے رضاعی بھائی یا بہن اور سوتیلے رضاعی بھتیجے بھانجے یا بھانجی سے بھی ناجائز ہے۔

رضاعت سے جس طرح مرضعہ اور رضیعہ کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے کہ مرضعہ کے اصول رضیع کے اصول اور رضیع کے فروع، مرضعہ کے فروع ہوجاتے ہیں، ٹھیک اسی طرح مرضعہ کے شوہر (جس کے حمل کی وجہ سے مرضعہ میں یہ دودھ پیدا ہوا) اور اس رضیع کے درمیان بھی حرمت متحقق ہوتی ہے کہ اس رضاعی باپ کے اصول رضیع کے اصول ہوجاتے ہیں، اوراس رضیع کے تمام فروع، رضاعی باپ کے فروع ہوجاتے ہیں۔ اور مرضعہ اوراس کے شوہر کے بیٹے بیٹیاں (خواہ اسی مرضعہ کے بطن سے پیدا ہوئے ہوں یا دوسری بیوی سے) اس رضیع کے بھائی بہن ہوجاتے ہیں۔ لیکن دوسری بیوی سے اس رضاعی باپ کی اولاد، رضیع کے سوتیلے رضاعی بھائی بہن کہے جائیں گے، اس قاعدہ کی رو سے خالد، زید کے باپ اوراس کی سوتیلی ماں زینب کا رضاعی بیٹا ہوااور خود زید کا وہ سوتیلا رضاعی بھائی ہوا، اور فاطمہ زید کی سوتیلی رضاعی بھتیجی۔

فرض کیجئے اگر خالد زید کا ماموں نہ ہوتا بلکہ اجنبی ہوتا اور بجائے لڑکے کے لڑکی خالدہ نام کی ہوتی اور اس خالدہ نے زید کی سوتیلی ماں زینب کا دودھ پیا ہوتا تو بلاشبہ یہ خالدہ زید کی رضاعی سوتیلی بہن ہوتی اور اس کا نکاح زید سے درست نہیں ہوتا لقولہ تعالی:
"وأخواتكم من الرضاعة"(النساء: ۲۳)، کیونکہ اخت رضاعیہ کی تین صورتیں ہیں:

(۱) دو اجنبی لڑکے اور لڑکی کسی اجنبی عورت کا دودھ پئیں۔

(۲) ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی نسبی ماں کا دودھ پئے۔

(۳) یا دوسرے کی سوتیلی ماں کا دودھ پئے۔ ہر ایک صورت پر "اخت رضاعیہ" صادق ہے۔ اور صورت مفروضہ میں خالدہ اور زید تیسری قسم میں داخل ہیں کہ خالدہ نے زید کی سوتیلی ماں زینب کا دودھ پیا ہے، لہٰذا خالدہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہوگا اور نہ ہی خالدہ کی لڑکی فاطمہ سے اس کا نکاح درست ہوسکتا ہے، کیوں کہ وہ زید کی سوتیلی ماں کی رضاعی پوتی ہوتی ہے۔ اور زید کی سوتیلی بہن کی بیٹی یعنی: زید کی سوتیلی رضاعی بھانجی۔

صورت مسئولہ میں چونکہ فاطمہ زید کی سوتیلی رضاعی بھتیجی ہے اور زید اس کا سوتیلا رضاعی چچا۔ اس لئے فاطمہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہوسکتا۔

قال ابن قدامة في المغني (۹/ ۵۲۰) في شرح قول الخرقي: "ولبن الفحل محرم، معناه: أن المرأة اذا أرضعت بلبن ثاب من وطاء رجل، حرم الطفل على الرجل وأقاربه، كما يحرم ولده من النسب، لأن اللبن من الرجل، كما هو من المرأة، فيصير الطفل ولد الرجل، والرجل اباه، وأولاد الرجل إخوته، سواء كانوا من تلك المرأة، ومن غيرها، وإخوة الرجل وأخواته أعمام الطفل وعمته، وأباء ه وامهاته وأجداده وجداته، قال احمد: لبن الفحل أن يكون للرجل امرأتان، فترضع هذه صبية وهذه صبيا، لا يزوج هذا من هذا، وسئل ابن عباس عن رجل له جاريتان أرضعت أحداهماجارية، والأخرى غلاماً، هل يتزوج الغلام بالجارية؟ فقال: لا اللقاح واحد".

قال الترمذي: "هذا تفسير لبن الفحل، و ممن قال بتحريمه علي وابن عباس وعطاء وطاوس و مجاهد و الحسن والشعبي والقاسم وعروة ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي واسحق وابو عبيد وابو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي، قال ابن عبدالبر: وإليه ذهب فقهاء الأمصار بالحجاز والعراق والشام وجماعة أهل الحديث، ورخص في لبن الفحل سعيد بن المسيب وابو سلمة بن عبدالرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار والنخعي وابو قلابة، ويروى ذلك عن ابن الزبير و جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مسمين، لأن الرضاع من المرأة لا من الرجل.

ویروی عن زینب بنت ابی سلمة(۱) أنها أرضعتها اسماء بنت ابی بکر امرأة الزبیر، قالت: وکان الزبیر یدخل علی، وأنا أمتشط، فیأخذ بقرن من قرون رأسی، فیقول: أقبلی علی فحدثینی، أراه والداً، وما ولد فهم إخوتی، ثم إن عبدالله بن الزبیر أرسل یخطب الی ام کلثوم ابنتی علی حمزة ابن الزبیر، وکان حمزة للکلابیة، فقلت لرسوله: وهل تحل له؟ وإنما هی ابنة اخته (من الرضاعة)، فقال عبدالله: إنما أردت بهذا المنع مما قبلک، أما ما ولدت اسماء فهم إخوتک، وماکان من غیر اسماء فلیسوا لک بإخوة، فأرسلی فسلی عن هذا؟ فأرسلت وأصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم متوافرون، فقالو الها: إن الرضاعة من قبل الرجل لا تحرم شیئاً، فأنکحتها إیاه فلم تزل عنده حتی هلک عنها.

ولنا ماروت عائشة رضی الله عنها، أن أفلح أخا أبی قعیس، استأذن علی بعد ما أنزل الحجاب، فقلت: والله لا آذن له حتی أستاذن رسول الله صلی الله علیه وسلم، فإن اخا ابی القعیس لیس هو أرضعنی، ولکن أرضعتنی امرأة ابی القعیس، قد خل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقلت: یا رسول الله ان الرجل لیس هو أرضعنی، ولکن أرضعتنی امرأته، قال: ایذنی له فإنه عمک تربت یمینک، قال عروة: فبذلک کانت عائشة تأخذ بقول: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. متفق علیه.

وهذا نص قاطع فی محل النزاع فلا یعول علی ماخالفه، فأما حدیث زینب، فإن صح، فهو حجة لنا، فإن الزبیر کان یعتقد انها ابنته وتعتقده اباها، والظاهر ان هذا کان مشهورا عندهم، وقوله مع اقرار أهل عصره، اولی من قول ابنه وقول قوم لا یعرفون" انتهی

وذکر ابن قدامة نحو ما تقدم فی ۱۱/۷/۳۱ ایضاً وفیه: "وجمیع اولاد الرجل الذی انتسب الحمل الیه من المرضعة ومن غیرها أخوه المرتضع وأخواته" الخ.

خط کشیدہ عبارات پر غور کیجئے۔ افلح برادر ابوالقعیس کا قصہ جمہور کی حجۃ صریحہ قطعیہ ہے، پس اس معاملہ میں کہ فاطمہ کا نکاح زید سے درست نہیں ہے، شک وتردد نہیں ہونا چاہئے واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

(مصباح بستی جنوری ۱۹۵۵ء)

س: کسی اجنبی عورت کا اس کی بچی کے ساتھ دودھ پی لیا۔ یہ بچی دودھ پینے والے کی دودھ بہن ہوگئی، کیا اس کے دونوں بھائیوں میں سے کسی ایک کا نکاح اس بچی کے ساتھ شرعاً درست ہے؟

ابو محمد صابووال، جالندھر بہ ترغیب التوحید

(۱) اخرجه الشافعی والدارقطنی۔عبیداللہ رحمانی۔

ج: ہاں یہ نکاح شرعاً درست اور جائز ہے، یہ بچی ان دونوں کے حقیقی بھائی کی رضاعی بہن ہے اور نسبی بھائی بہن کی رضاعی بہن سے نکاح مباح ہے۔ کیونکہ قرآن وحدیث میں جن عورتوں سے نکاح کرنا حرام اور ممنوع کیا گیا ہے یہ ان میں داخل نہیں ہے۔ دلیل کے لئے زاد المعاد ابن القیم (۵/۵۵۶)، اور المغنی ۱۱/۳۹ لابن قدامۃ، اور الشرح الکبیر علی متن المقنع ۱/۲۲۸ لابی الفرج المقدسی، اور شرح وقایہ ۲/۲۸ ملاحظہ کیجئے۔

(محدث دہلی ج:ا ش:ا رجب ۱۳۶۱ھ/ اگست ۱۹۴۲ء)

س: ایک مولوی صاحب نے ایک آدمی کا نکاح اس کی ربیبہ کے ساتھ کر دیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ صرف وہ ربیبہ حرام ہے جو بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو، باقی سب ربیبہ جائز ہے، جیسے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کا نکاح کیا تھا ملاحظہ ہو حاشیہ جامع البیان آیت: ''وربائبکم اللاتی '' کیا یہ نکاح جائز ہے؟، نیز مندرجہ ذیل امور کی وضاحت کی ضرورت ہے:

(۱) ترمذی شریف کی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کا (باب فیمن یتزوج المرأة ثم یطلقها قبل أن یدخل به)، (۱) کیا درجہ ہے؟ مولانا عبدالرحمٰن صاحب مرحوم نے تحفۃ الاحوذی (۲/۱۸۴) میں اس کو مطابق آیت لکھا ہے۔

(۲) حضرت علی کا مسلک، کیا حکم رکھتا ہے؟

(۳) جس وقت آپ ﷺ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا تھا اس وقت بنت ام سلمہ کی عمر کیا تھی؟

(۴) کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کسی نے روکا تھا؟

(سید عبید اللہ شاہ لکھوی)

ج: اپنی اس ربیبہ سے نکاح ناجائز ہے، جس کی ماں سے نکاح کر کے صحبت کر چکا ہو، خواہ وہ ربیبہ اس کی حجر (پرورش وتربیت) میں ہو یا نہ ہو۔ اور خواہ بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو یا نہ۔ یہی مذہب ہے تمام صحابہ وتابعین وسلف کا، بجز حضرت عمر وعلی وداود ظاہری وابن حزم کے۔ ''قال ابن المنذر: قد اجمع علماء الا مصار علی خلاف هذا القول ''(ای قول داود وابن حزم) (المغنی ۹/۵۱۶)، وقال ابن العربی فی أحکام القرآن ۱/۳۸۷: ''وهی محرمة بالإجماع کانت فی حجر الرجل او فی حجر حاضنتها غیر أمها'' انتهی.

اور یہ قول کہ صرف وہ ربیبہ حرام ہے، جو بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو، سب ربیبہ جائز ہیں، غلط اور باطل ہے۔ ظاہریہ میں سے بھی کوئی اس کا قائل نہیں ہے، اور نہ ہی یہ حضرت عمر وعلی کا مذہب ہے۔ پہلے ربیبہ اور حجر میں ہونے کا معنی پڑھئے: ''ربائبکم، واحدتها

(۱) کتاب النکاح (۱۱۱۷) ۳/۴۲۵.

ربيبة، فعلية بمعنى مفعولة، من قولك ربها يربها، إذا تو لى أمرها" (احكام القرآن لابن العربى ا /۳۸۷)، وقال الحافظ: "مشتقة من الرب، وهو الإصلاح، لأنه يقوم بأمر ها، وقيل من التربية، وهو غلط من جهة الاشتقاق" (فتح ۹/ ۱۴۴)

"وسمی ولد المرأة من غير زوجها، ربيبًا وربيبةً، لأنه يربهما كما يرب ولده في غالب الأمر، ثم اتسع فيه، فسميا بذلك وإن لم يربهما" (كشاف ا/ ۳۵۹)، وقال ابن حزم في المحلى ۹/ ۵۳۱: "وبعد النكاح تكون ربيبة".

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ ربیبہ بیوی کی بیٹی کو کہتے ہیں جو پہلے شوہر سے ہو، خواہ یہ زوج ثانی اس کی کفالت کر رہا ہو یا نہ۔ لیکن چوں کہ بالعموم اور اکثر سوتیلا باپ اس کا کفیل ہوتا ہے، اس لئے اس پر ربیبہ کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ غرض یہ کہ اس کے حقیقی معنی کا لحاظ و اعتبار نہیں ہے: "والحجور جمع الحجر، بفتح الحاء وكسر ها مقدم الثوب، والمراد لازم الكون في الحجور، وهو الكون في تربيتهم، والمراد أنهن في حضانة أمها تهن، تحت حماية أزواجهن، كما هو الغالب، وقيل المراد الحجور: البيوت اى في بيوتكم" (فتح البيان ۲/ ۱)، وقال ابن حزم في المحلى ۹/ ۵۲۷: "وكونها في حجره، ينقسم قسمين: أحدهما سكنا هامعه في منزله، وكونه كافلا لها، والثانى: نظره الى أمورها، نحو الولا ية، لا بمعنى الوكالة، فكل واحد من هذين الوجهين يقع به عليها كونها في حجره" انتهى.

معلوم ہوا کہ ظاہریہ کے نزدیک وہ ربیبہ حرام ہوگی، جو شوہر کی کفالت و پرورش میں ہو، خواہ اس کے گھر میں ہو یا نہ ہوں، اور خواہ بروقت نکاح دودھ پی رہی ہو یا نہ۔ ظاہریہ آیت قرآنی سے یوں استدلال کرتے ہیں: "حرم الله الربيبة بشرطين، أحدهما أن تكون في حجر الزوج الثانى الدخول بالام، فإذا فقد أحد الشرطين، لم يوجد التحريم، كذا ذكره ابو حيان في البحر المحيط ۱/ ۲۱۱، والحافظ في الفتح ۹/ ۱۴۴ وابن حزم الظاهر ى في المحلى ۹/ ۵۲۷. جمہور کہتے ہیں کہ: حجر کی قید علی سبیل الشرطیہ نہیں ہے، بلکہ بر بناء غالب ہے كما في المغنى والفتح والمحلى وإرشاد الفحول وغير ذلك من كتب التفسير وشروح الحديث والفقه واصوله پس اس کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا۔

جمہور، ظاہریہ کے استدلال کو اس طرح رد کرتے ہیں: "هذا القيد خرج مخرج الغالب والعادة، لا كالقيد الآتى من قوله: "اللاتى دخلتم بهن" فإنه يراد به التقليد، ولهذا اكتفى في موضع الا حلال بنفى الدخول، ولو كان القيد الأول كالقيد الثانى شرطا، كان مقتضى السياق أن يقول: فإن لم تكونوا دخلتم بهن، ولم تكن في حجور كم ولم يتعرض للحجر، علم أن الشرط ليس إلا الدخول ، فا ئدة الوصف بهذا التقييد العادى هى تقوية علة

الحکم، لابیان علة الحکم، نظیر ذلک قوله تعالیٰ: ''أضعافا مضاعفة''، کما أنها النکتة فی إیرادهن باسم الربائب دون بنات النساء، صرح فی قوله: ''فإن لم تکونوا'' الخ بها أشعر به ماقبله، لدفع توهم أن قید الدخول، کقید الکون فی الحجور'' (هدایة وروح المعانی وشرح البخاری للقسطلانی) جمہور کی یہ توجیہ اور جواب صحیح اور اٹل ہے، جس کو رد نہیں کیا جا سکتا، پس جمہور ہی کا مذہب صحیح ہے۔

(۱) ترمذی کی یہ حدیث جمہور کی مؤید ہے۔ لفظ ''ابنة'' کے اطلاق کی وجہ سے، لیکن وہ بالاتفاق ضعیف ہے لضعف ابن لهیعة والمثنی بن الصباح ، حضرت شیخ نے تحفۃ الاحوذی میں حدیث مذکور کو آیت کے موافق اس حیثیت سے لکھا ہے کہ دونوں میں ربیبہ کی حرمت کے لئے بیوی کا مدخولہ ہونا شرط بتایا گیا ہے، اور خوشدامن کی حرمت کے لئے بیوی کا مدخولہ ہونا شرط نہیں قرار نہیں دیا گیا، بلکہ حدیث میں عدم شرطیت دخول کی تصریح کر دی گئی ہے۔

(۲) حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما کا مسلک حجت نہیں، جبکہ قرآن سے اس کی تائید نہیں ہوتی، بلکہ غور کیا جائے تو اس کی تردید ہوتی ہے جیسا کہ گذر چکا، اور جبکہ حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اس کے خلاف ہے، اور سارے صحابہ و تابعین و سلف ان کے خلاف ہیں، ''محلی'' میں جابر بن عبداللہ و عمران بن حصین کا قول جمہور کے موافق صراحۃً موجود ہے۔

(۳) حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کے وقت بنت ام سلمہ کی عمر کیا تھی؟ یہ معلوم نہ ہو سکا، ہاں وہ آپ ﷺ ہی کی پرورش اور کفالت میں رہیں، جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے:

''ولو لم تکن ربیبتی ماحلت لی'' (۱) البتہ زینب بنت ام سلمۃ بروقت نکاح شیر خوار تھیں۔ جنہیں آپ ﷺ نے نوفل اشجعی کے حوالہ کر دیا تھا۔ (فتح ۱۵۹/۹)۔

(۴) حضرت علی کو رو کے جانے کی ضرورت نہیں تھی۔ کہ وہ مجتہد تھے، مفسر قرآن تھے اور ان کو کون روکتا جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی ان کے موافق تھے (محلی ۵۲۰/۹)۔

صحابہ غیر منصوص و غیر مصرح مسائل میں اختلاف کے وقت ایک دوسرے کے خلاف آج کل کے مولویوں کی روش نہیں اختیار کرتے تھے، بالخصوص جبکہ اختلاف کرنے والا مطاع ہوتا تھا۔

(مصباح بستی رجب شعبان ۱۳۷۲ھ)

س: گاؤں میں ایک شخص اپنی حقیقی ہمشیرہ سے زنا کرتا تھا، اب اس کی ہمشیرہ کو لڑکا پیدا ہوا ہے، جس وقت حمل ظاہر ہوا، تو لوگوں نے لڑکی سے دریافت کیا، تو لڑکی نے کہا یہ حمل میرے حقیقی بھائی کا ہے، اس پر اس شخص کو لوگوں نے کہا اس بات کو چھپانا بہتر ہے تو تو اپنی

(۱) بخاری کتاب النکاح باب: وربائبکم اللاتی دخلتم بهن'' ۱۲۶/۶ ،مسلم کتاب النکاح باب تحریم الربیبة (۱۴۴۹) ۱۰۷۲/۲ .

بہن کا نکاح کسی سے کرادے تاکہ یہ بات چھپ جائے لیکن اس نے انکار کیا کہ میں خود اپنے گھر میں رکھوں گا، کسی سے نکاح ہرگز نہیں کروں گا، اخیر جب اھل گاؤں نے تنگ کیا، تو وہ اس ہمشیرہ کو لے کر کہیں چلا گیا، اب اس کے یہاں لڑکا پیدا ہوا ہے، اور وہ بھی اپنے گاؤں میں چلا آیا ہے، اب اس کے ساتھ اس کے کنبہ والے دس بارہ آدمی شریک ہو گئے ہیں اور ان کی طاقت زیادہ ہو گئی ہے، اور باقی گاؤں والوں نے ابھی تک ان کا بائیکاٹ کیا ہے، اور ایک قاضی ایسے ہی فعل والا ان کے ساتھ ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ مسجد ہماری ہے یا تو ہمارے مقرر کردہ قاضی کے پیچھے نماز پڑھو۔ ہم دوسری جماعت مسجد میں نہیں ہونے دیں گے، لہذا انہوں نے مسجد میں اشتہار لگا کر باقی گاؤں کو اطلاع دی کہ جس شخص نے ہمارے قاضی کے پیچھے نماز پڑھنی ہے پڑھے، نہیں تو دوسری مسجد بنوالے، اب باقی گاؤں مسجد میں جانے سے .... ہیں۔ ایسے.....؟

ج: اگر سوال صحیح ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ حقیقی بہن سے یا کسی اور محرمات ابدیۃ سے حرام کاری کرنے والا شرعاً واجب القتل ہے۔ اگر ہندوستان میں اسلامی حکومت ہوتی، جو حدود شرعیہ کی پابند ہوتی، تو یہ قتل کر دیا جاتا، لیکن غیر ملکی حکومت قائم ہونے کی وجہ سے یہ حد نہیں جاری کی جاسکتی، یہاں ملکی قانون رائج ہونے کی وجہ سے کسی کے اختیار میں یہ نہیں ہے کہ اس قسم کی حد شرعی جاری کر سکے، اس مجبوری کی وجہ سے صورت مسئولہ میں بشرط صحت سوال، گاؤں کے تمام مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ حرام کاری کرنے والے کو مجبور کریں کہ وہ کہیں اپنی بہن کی شادی کر دے اور خود توبہ کر کے اپنی حالت درست کرے، اگر وہ ایسا نہ کرے یعنی: نہ تو اپنی بہن کو بیاہے اور نہ اپنے اس فعل حرام پر شرمندہ ہو اور توبہ کر کے اپنی حالت درست کرلے، تو ایسے حرام کار فاسق فاجر سے ہر قسم کا تعلق، لین دین، شادی بیاہ، غمی خوشی کا بند کر دینا چاہئے تاکہ وہ مجبور ہو کر توبہ کرلے اور اپنی حالت درست کرلے، اور سب سے بہتر اور آسان صورت یہ ہے کہ اس معاملہ کی رپورٹ پولیس اسٹیشن میں کر دینی چاہئے کہ پولیس خود ایسے نالائق کو اس کے حرام کے مطابق قانونی سزا دلوائے گی۔

ایسے نالائق کو امام نہیں بنانا چاہئے اور نہ نماز اس کے پیچھے پڑھنی چاہئے۔ ایسے فاجر بدکار کے حمایتی اور مددگار قاضی کے پیچھے بھی نماز نہیں پڑھنی چاہئے، جو لوگ اس حرام کار کی حمایت کر رہے ہیں وہ سخت گناہگار ہیں، ان کا بھی بائیکاٹ کر دینا چاہئے۔ مسجد کسی کی ذاتی ملکیت اور جائیداد نہیں ہے، پس کسی کو مسجد میں نماز پڑھنے سے روکنا حرام ہے۔

عبیداللہ عفی عنہ

س: ایک شخص کی ایک منکوحہ بیوی سے ایک بالغ لڑکا ہے۔ اس بیوی کا انتقال ہو گیا۔ دوسری شادی شخص مذکور نے دوسری عورت سے کی۔ اب ایک بالغہ لڑکی اس دوسری عورت سے شخص مذکور کے تعلق سے موجود ہے۔ اب لڑکا بالغ مذکور اور لڑکی بالغہ مذکورہ کا باہم نکاح جائز ہے یا نہیں؟

ج: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اپنے لڑکے کا نکاح اپنی مزنیہ کی اس لڑکی سے جو بذریعہ زنا اپنے نطفہ سے پیدا ہوئی ہونا جائز ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک زنا سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس یہ لڑکی اس لڑکے کی سوتیلی بہن ہوئی اور سوتیلی بہن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعی و مالک کے نزدیک اس لڑکے کا نکاح اس لڑکی سے جائز ہے: أنهـا أجـنبية عنه و لا تنسب إلىٰ أبيه شرعاً، ولا يـجـرى التـوارث بينهما، ولا تلزمه نفقتها، فلم تحرم عليه، ولا ابنه كسائر الأجانب. احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ لڑکا اس لڑکی سے نکاح نہ کرے۔

(مصباح بستی)

س: ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا، بعدہ عورت کی حقیقی والدہ سے وہ زنا کر بیٹھا، اب جبکہ عورت مذکورہ منکوحہ سے دخول نہیں کیا ہے۔ تو کیا دونوں میں سے کسی کو نکاح کے اندر رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر عورت مذکورہ منکوحہ سے دخول کر چکا ہے، تو اس صورت میں اپنی ساس سے زنا کرنے کے بعد اپنی عورت منکوحہ مذکورہ کو حلال سمجھ کر رکھ سکتا ہے یا وہ اس پر حرام ہو جائے گی؟

ج: عندالحنفیہ چوں کہ زنا اور حرامکاری سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اس لئے اس کی منکوحہ اس پر حرام ہو گئی اور وہ اپنی ساس سے بھی نکاح نہیں کر سکتا۔ ساس سے تو اس لئے نکاح نہیں کر سکتا کہ وہ منکوحہ کی ماں ہے، اور قرآن کریم میں ارشاد ہے: "وأمهات نسـائـكـم" (النساء: ۱۴۳) اور بیوی منکوحہ اس لئے اس پر حرام ہو گئی کہ وہ اس کی موطوہ کی بیٹی ہے، یعنی: اب وہ اس کی ربیبہ ہو گئی اور قرآن میں ارشاد ہے: "وربآئبكم اللاتى فى حجوركم من نساء كم اللاتى دخلتم بهن". (النساء: ۲۳).

اور امام شافعی و مالک کے نزدیک حرمت مصاہرت صرف نکاح یا شبہ نکاح سے ثابت ہوتی ہے اور زنا سے نہیں ثابت ہوتی، پس حرام (زنا) سے حلال چیز حرام نہیں ہوگی۔ امام مالک فرماتے ہیں: "فـأمـا الـزنا، فإنه لا يحرم شيئا من ذلك (اى المذكور، فإن كـان متـزوجا بالبنت، فزنى بالأم أو عكسه، لا تحرم عليه زوجته، لأن الحرام لا يحرم الحلال، وقد روى الدار قـطـنـي عـن عائشة وابن عمر رفعاه: لا يحرم الحرام الحلال، لكنهما ضعيفا السند لا يستأنس بهما)، لأن الله تـعالىٰ قال: "وأمهات نسائكم"، فإنما حرم ما كان تزويجا، (والنكاح شرعا: يطلق على وطى المعقود عليها، لا عـلـى مـجـرد الـوطـى) ،ولم يذكر تحريم الزنا، فكل تزويج كان على وجه الحلال، يصيب صاحبه امرأته، فهو بـمـنـزلة تزويج الحلال، (فيقع به التحريم، وكل ما كان محض زنا لا يحرم، لأنه ليس بمنزلة التزويج) كذا فى الموطا(۱) وشرحه للزرقاني (۲).

(۱) كتاب النكاح باب مالا يجوز من نكاح الرجل ام امرأته ص: ۳۶۲ (۲) شرح الزرقاني ۳/ ۱۴۱.

ہمارے نزدیک صحیح دوسرا قول ہے: ''أخرج البیهقی (۱) عن عائشة: قالت: ''سئل النبی صلی الله علی وسلم عن الرجل یتبع للمرأة حراماً، ثم ینکح ابنتها أو البنت، ثم ینکح أمها؟ فقال النبی صلی الله علیه وسلم: لا یحرم الحرام الحلال.'' (محلی شرح موطا مالک) پس صورت مسئولہ میں ساس سے زنا کرنے والے پر اس کی منکوحہ حرام نہیں ہوئی وہ بدستور سابق اس کو بیوی بنا کر رکھ سکتا ہے۔

(مصباح بستی)

س: ہندہ زنا سے حاملہ تھی، مگر کسی کو معلوم نہ تھا، اس کا نکاح زید سے ہو گیا ہے، نکاح کے تین ماہ بعد اس کو لڑکی تولد ہوئی اور ثابت ہوا کہ یہ کسی غیر شخص کے نطفہ سے حاملہ تھی۔ سوال یہ ہے کہ کیا زید کا نکاح ہندہ سے درست ہے؟، اگر زید اپنی منکوحہ ہندہ کو اپنی زوجیت سے علیحدہ کرنا چاہے تو کیا مہر ادا کرنا پڑے گا؟

ج: صورت مسئولہ میں نکاح درست نہیں ہوا۔'' روی عن سعید بن المسیب، أن رجلا تزوج امرأة، فلما أصابها وجدها حبلی، فرفع ذلک الی النبی صلی الله علیه وسلم، ففرق بینهما، وجعل لها الصداق، وجلدها مائة رواه سعید''(المغنی ۹/ ۵۸۱)، وروی مثله ابوداود فی سننه (۲۱۳۱) ۲/ ۵۹۹.

قال الخطابی: ''فیه حجة إن ثبت الحدیث، لمن رأی الحمل من الفجور، یمنع عقد النکاح، وهو قول سفیان الثوری وابی یوسف واحمد بن حنبل واسحاق، وقال ابو حنیفة و محمد بن الحسن: النکاح جائز، وهو قول الشافعی، قال الشیخ: ویشبه أن یکون إنما جعل لها صداق المثل دون المسمی، لأن فی هذا الحدیث من روایة زید بن نعیم عن ابن المسیب: أنه فرق بینهما: ولو کان النکاح وقع صحیحاً، لم یجب التفریق، لا ن حدوث الزنا بالمنکوحة، لا یفسخ النکاح، ولا یوجب للزوج الخیار''(معالم السنن ۳/ ۲۱/ ۲۲) وارجع الی زاد المعاد ۴/ ۱۰۴ لابن القیم، فإنه بسط الکلام فی هذه المسئلة.

صورت مسئولہ میں اگر زید کی ہندہ کے ساتھ خلوت صحیحہ ہو گئی ہے، تو مقررہ مہر دینا ہوگا، اور اگر خلوت نہیں ہوئی ہے تو اس کے ذمہ مہر نہیں ہوگا، کیوں کہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا۔ هذا ما عندی والله اعلم بالصواب.

(مصباح بستی اپریل و مئی ۱۹۵۴ء)

(۱) السنن الکبری ۷/ ۱۶۹.

س: جو عورت بالغہ حرہ زنا سے حاملہ ہوئی ہو، اس عورت سے قبل وضع حمل نکاح درست ہے یا نہیں؟

ج: حبلی من الزنا سے زانی کے علاوہ دوسرے لوگ نکاح قبل وضع حمل کے نہیں کر سکتے۔ ہاں عندالحنفیہ حبلی من الزنا سے نکاح درست ہے۔ لیکن قبل وضع حمل کے صحبت جائز نہیں۔

(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷)

س: چار شخص ہیں، مثلاً: محمد ابراہیم، محمد موسیٰ، دوست محمد، غلام محمد اور ان چاروں کی بہنیں بھی ہیں، تو ہر ایک نے اپنی ہمشیرہ کے عوض اپنا نکاح کیا۔ مثلاً: محمد ابراہیم نے اپنی ہمشیرہ کا نکاح محمد موسیٰ سے کر دیا ہے۔ اور محمد موسیٰ نے اپنی ہمشیرہ کا نکاح دوست محمد سے کر دیا ہے۔ اور دوست محمد نے اپنی ہمشیرہ کا نکاح غلام محمد سے کر دیا ہے۔ اور غلام محمد نے اپنی ہمشیرہ کا نکاح محمد ابراہیم سے کر دیا ہے۔ حق المہر ہر ایک نے دینی کی ہے، اگر ان میں سے ایک نکاح کر دینے سے انکاری ہو جائے تو دوسرا بھی نکاح کر دینے سے انکار کر دے گا۔

اگر ان چاروں نکاحوں کا حق المہر برابر ہو تو کیا حکم ہے؟ اور اگر کم و بیش ہو، تو کیا حکم ہے؟، اور ایسے نکاح عندالشرع جائز ہیں یا نہیں؟ شغار کے تحت میں آتے ہیں یا نہیں؟ شغار کی تعریف مسلم عندالمحدثین کیا ہے؟

غلام محمد متعلم مدرسہ محمدیہ
جلال پور پیروالہ، ضلع ملتان

ج: میرے نزدیک شغار کی دو صورتیں ہیں اور دونوں منہی عنہ ہیں:

(۱) أن يزوج كل منهما الآخر بغير شرط و تعليق، لكن يخلو بضع كل من المرأتين من الصداق، بسبب نفي المهر ورفعه، سواء ذكرا كون صداق كل واحدةمنهما بضع الأخرى أو لم يذكر اذلك، "عن ابى ريحانة أن النبى صلى الله على وسلم نهى عن المشاغرة، والمشاغرة: أن يقول زوج هذامن هذه، وهذه من هذا بلا مهر" (أخرجه ابو الشيخ فى كتاب النكاح)(۱)، عن جابر مرفوعاً: نهى عن الشغار، و الشغار أن ينكح هذه بهذه بغير صداق، بضع هذه صداق هذه و بضع هذه، صداق هذه" (أخرجه البيهقى ۲۰۰/۷)، "وعن ابى بن كعب مرفوعاً: "لا شغار، قالوا: وما الشغار؟ قال: انكاح المرأة بالمرأة لا صداق بينهما"، قال الحافظ: "وإسناده وإن كان ضعيفا، لكنه يستأنس به فى هذا المقام" انتهى.

قلت: حديث أبى هذا اخرجه الطبرانى فى الصغير والأوسط، وفى سنده يوسف بن خالد السمتى، وهو

(۱) فتح البارى ۱۶۳/۹.

ضعيف، والسند منقطع، كذا في مجمع الزوائد (۴/۲۶۶)، والجامع الأزهر من حديث النبي الأنور للعلامة عبدالرؤف المناوى.

(۲) أن يشترط كل واحد من الوليين على الآخر، أن يزوجه وليته، أى تزويج كل من الوليين وليته، للآخر، بشرط أن يزوجه وليته، أعني به أن يعلق كل منهما على تزويج الآخر وليته، وإن سميا الصداق من المال، ولم يجعلا الصداق البضع.

"عن ابى هريرة: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشغار، والشغار: ان يقول الرجل زوجنى ابنتک وأزوجک ابنتى، اوزوجنى اختک وأزوجک أختى (أخرجه أحمد ومسلم)(۱) والظاهر أن التفسير مرفوع، لأن الأصل عدم الا دراج، مالم يتبين أنه من قول الراوى.

مذکور بالا احادیث کے علاوہ حدیث ذیل بھی دلیل ہے اس امر کی کہ شغار منہی عنہ کی دوصورتیں ہیں، اور ہرایک صورت میں علت مصرحہ کوعلی سبیل الانفراد دخل ہے، سبب منع بنے میں۔

(۱) "عن نافع عن ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشغار: والشغار أن يزوج الرجل على أن يزوجه ابنته، وليس بينهما صداق" (اخرجه الشيخان)(۲)، شغار کی یہ تفسیر اگر چہ ابوداود کی روایت کے موافق نافع کا کلام ہے، لیکن اس تفسیر کی تائید احادیث مذکورہ بالا کے علاوہ وجہ اشتقاق سے بھی ہوتی ہے، اس لئے اس کے معتبر ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ قال النووى: "الشغار أصله في اللغة: الرفع، يقال شغر الكلب، إذا رفع رجله ليبول، كأنه قال: لا ترفع رجل بنتي حتى ارفع رجل بنتک، وقيل هو من شغر البلد، إذا خلا، لخلوه من الصداق" انتهى.(۳).

اوراس تفسیر کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کے اطلاق سے بھی ہوتی ہے:" لاشغار في الإسلام، والشغار: أن يزوج الرجل الرجل، أخته بأخته." (اخرجه عبدالرازق ۶/۱۸۴).

خلاصہ یہ کہ میرے نزدیک شغار کے بطلان کی دوعلتیں ہیں اوران میں سے ہرعلت على الانفراد مبطل النكاح ہے۔ بطلانِ نکاح کی علت نہ تو فقط تعلیق وتوقیف واشتراط ہے کہ خلومن الصداق یا اشتراک بضع کو ابطالِ نکاح میں دخل نہ ہو، اوراس کا اعتبار نہ ہو، جیسا کہ قفال کا خیال ہے:"قال القفال: العلة في البطلان، التعليق والتوقيف، فكأنه يقول: لا ينعقد نكاح بنتي حتى ينعقد لى نكاح ابنتک" (فتح ۹/۱۶۳)، اورنہ فقط خلومن الصداق یا تشریک فی البضع ہے کہ تعلیق واشتراط کالعدم وغیر معتبر ہو جیسا کہ اکثر شافعیہ اورامام ابنِ تیمیہ کا خیال ہے۔"وذهب اكثر الشافعية إلى أن علة النهى، الاشتراک في البضع، لأن بضع كل

(۱) مسند احمد ۴/۱۲۹ (۲) مسلم كتاب النكاح باب تحريم نكاح الشغار (۱۴۱۶) ۱۰۳۵/۷ بخارى كتاب النكاح باب الشغار ۱۲۸/۶، مسلم كتاب النكاح باب تحريم نكاح الشغار (۱۴۱۵) ۱۰۳۴/۲ (۳) مسلم بشرح النووى ۹/۲۰۰.

منهما يصير مورد العقد، وجعل البضع صداقا، مخالف لايراد عقد النكاح، ورجح ابن تيمية في المحرر، أن العلة التشريک في البضع" (فتح ۹/ ۱۶۳)، بلکہ ان دونوں علتوں میں سے کسی ایک کا وجود بھی شغار نہی عنہ کے تحقق کے لئے کافی ہے، یہ وار جب تک دونوں علتیں مرتفع نہ ہوں شغار ممنوع کا ارتفاع نہ ہوگا اور نکاح جائز و درست نہیں ہوگا۔

تبادلہ کا نکاح اگر بغیر تعلیق و شرط کے ہو، لیکن بسبب نفی مہر کے خالی از صداق ہو، یا بضع کے مہر ہونے کی تصریح ہو، تو یہ نکاح باطل ہوگا۔ وهذه الصورة متفق عليها بين الشافعي و مالك و احمد اور اگر نکاح تبادلہ میں برابر یا کم وبیش مہر تو مقرر ہو، لیکن شرط و تعلیق کے ساتھ منعقد ہوا ہو، تو یہ نکاح بھی باطل ہوگا۔

" فأما إن سموا مع ذلک صداقا، فقال: زوجتک ابنتي على أن تزوجني ابنتک، ومهر كل واحد منهما مائة، أومهرا بنتي مائة، ومهرا بنتک خمسون، أو أقل أو أكثر، فالمنصوص عن أحمد فيما وقفنا عليه صحته، وهو قول الشافعي، وقال الخرقي: لا يصح لحديث ابى هريرة، ولما روى أبوداود عن الأعرج أن العباس بن عبيدالله بن العباس، أنكح عبدالرحمن بن الحكم ابنته، وأنكحه عبدالرحمن ابنته، وكانا جعلا صداقا، فكتب معاوية إلى مروان فأمره أن يفرق بينهما، وقال في كتابه: هذا الشغار الذى نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه شرط لنكاح إحداهما النكاح الأخرى، فلم يصح، كما لولم يسميا صداقا، يحققه أن عدم التسمية ليس بمفسد للعقد، بدليل نكاح المفوضة، فدل على أن المفسد هو الشرط، وقد وجد، ولأنه سلف في عقد، فلم يصح، كما لوقال: بعتک ثوبى بعشرة على أن تبيعني ثوبک بعشرين" انتهى (المغني لموفق الدين ابى محمد عبدالله بن قدامة المقدسى على مختصر الخرقي ۱/ ۴۴) "و اختلف نص الشافعي فيما اذا سمى مع ذلک مهرا، فنص في الاملاء على البطلان، وظاهر نصه في المختصر الصحة" (فتح ۹/ ۱۶۳).

اور اگر تبادلہ نکاح میں دونوں علتیں موجود ہوں، تو اس کا بطلان کھلا ہوا ہے۔ اور اگر بغیر شرط و تعلیق کے برابر برابر یا کم وبیش مہر کے ساتھ بغیر تصریح تشریک فی البضع کے ہو، تو یہ نکاح درست و صحیح ہوگا۔ لخلوه عن علتي الفساد والبطلان جميعا، وهما شرط تزويج كل واحد منهما ابنته للآخر، وخلوبضع كل واحدمنهما من الصداق، والتشريک في البضع، لأنه جعل بينهما الصداق لكل واحدمنهما غيرالبضع من المال، وأما حديث معاوية الذى تقدم في كلام ابن قدامة في المغني، فالظاهر أن معاوية إنما رد نكاحهما مع تقرر الصداق لكل واحد منهما غير البضع من المال، لوجود إحدى العلتين: وهي الإشتراط والتعليق والتوقيف، وقال الجمهور: أمرمعاوية بالتفريق بينهما ليس إلالإحتياط، ومن باب سدا الذرائع، وأما قول معاوية في كتابه: هذا الشغار الذى نهى عنه رسول الله ﷺ،

فهو مبني على فهمه، وفيه مسرح للاجتهاد، وأنت تعلم أن فهم الراوى الذى هذا شأنه، ليس بحجة، ومع هذا فهو مخالف للمعنى اللغوى.

قلت: الظاهر عندى أن تفسير معاوية للشغار فى حديث أبى داود مرفوع، فإنه أضافه إلى النبى صلى الله عليه وسلم، وقال: هذا الشغار الذى نهى عنه رسول الله ﷺ، وليس مبينا على فهمه وإجتهاده، فمن البعيد أن يقول شيئا من عند نفسه. ثم ينسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعنى قول معاوية هذا: أن هذا أيضامن افراد الشغار، فليس فيه ما يقتضى حصر الشغار فى تلك الصورة التى ذكرت فى الحديث، ومن المعلوم أن تفسير الصحابى الذى ذكره مسندا إلى رسول الله ﷺ لا سبيل إلى مرده، بل هو أولى وأحق بالقبول، وأيضا لا دليل على كونه مبنيا على الإحتياط وسدالذرائع.

پس صورت مسئولہ میں اگر چہ چاروں اشخاص برابر یا کم وبیش مہر مقرر کریں گے، لیکن چوں کہ شغار کی دوسری صورت یعنی: بطلان نکاح شغار کی دوسری علت اشتراط وتعلیق وتوقیف یہاں متحقق وموجود ہے، اس لئے یہ چاروں نکاح ناجائز ہوں گے۔ لدخول كل واحد من الأنكحة تحت الشغار الذى نهى عنه رسول الله ﷺ، هذا ما تحقق لى إلى الآن، والله أعلم بمراد كلام رسوله، وهو ملهم الرشد والصواب.

(محدث دہلی ج:۱ش:۴، شعبان ۱۳۶۵ھ/ جولائی ۱۹۴۶ء)

س: اسلام کے اندر نکاح شغار جائز ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته وليس بينهما صداق (متفق عليه)(۱) وفى رواية لمسلم: "لاشغار فى الإسلام".

ان دونوں حدیثوں کی توضیح وتشریح سے ممنون فرمائیں۔

المستفتی:
محی الدین ساکن ڈھانی راعیاں
تحصیل نوہر ضلع گنگانگر راجستھان

ج: حدیث مسؤل عنہ میں کئی مباحث ہیں اور ہر ایک مبحث تفصیل طلب ہے:

۱۔شغار کی مذکورہ تفسیر: (أن يزوج الرجل ابنته، على أن يزوجه الآخر ابنته، وليس بينهما صداق) کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ، یہ نبی ﷺ کا کلام ہے یعنی: تفسیر مذکور مرفوع ہے، یا یہ صحابی عبداللہ بن عمر کا کلام اور ان کی تفسیر ہے، یا ان کے شاگرد

(۱) بخاری مع الفتح كتاب النكاح باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه (۱۰۳۵) ۲/۱۰۳٤.

حضرت نافع کا کلام ہے؟ یا حضرت نافع کے شاگرد امام مالک کا قول ہے؟۔ ابوالولید الباجی مالکی کا خیال یہ ہے کہ تفسیر مذکور حدیث مرفوع کا جزء ہے، یعنی: نبی ﷺ کا کلام ہے موقوف نہیں ہے۔ اور خطیب کا خیال ہے کہ یہ تفسیر آں حضرت ﷺ کا کلام نہیں ہے، بلکہ حدیث کے راوی امام مالک کا کلام ہے، اور حافظ کا خیال یہ ہے کہ تفسیر مذکور نافع کا قول ہے، اور بعض دوسرے علماء کا خیال یہ ہے کہ تفسیر مذکور صحابی عبداللہ بن عمر کا قول ہے(۱)۔ ہمارے نزدیک راجح یہ ہے کہ تفسیر مذکور مرفوع ہے یعنی: نبی ﷺ کا کلام ہے۔ اس کی تائید عبداللہ بن عمر کی حدیث کے علاوہ درج ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ جن میں یہ تفسیر حدیث مرفوع کے آخر میں بلافصل مذکور ہے:

۱۔ "حدثنا بوبكر بن أبي شيبة قال نا ابن نمير وأبو أسامة عن عبيدالله عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، قال: نهى رسول الله ﷺ عن الشغار، زاد ابن نمير: والشغار أن يقول الرجل للرجل: زوجيني ابنتك وأزوجك ابنتي، أوزوجني أختك وأزوجك أختي" (صحيح مسلم، باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه ۱۰۳۴/۲).

۲۔ "عن جابر مرفوعا: نهى عن الشغار، والشغار: أن ينكح هذه بهذه بغير صداق، بضع هذه صداق هذه، وبضع هذه صداق هذه"، (أخرجه البيهقي ۲۰۰/۷) من طريق نافع بن يزيد عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر.

۳۔ "عن أبي ريحانة أن النبي ﷺ نهى عن المشاغرة، والمشاغرة: أن يقول الرجل: زوج هذا من هذه وهذه من هذا بلا مهر" (أخرجه ابو الشيخ في كتاب النكاح، ذكره الحافظ في الفتح ۱۶۳/۹).

(۴) "عن أبي بن كعب مرفوعا: لا شغار في الإسلام، قالوا: وما الشغار؟، قال: نكاح المرأة، لاصداق بينهما" (الطبراني في الصغير والأوسط، ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد(۱)، ۲۶۶/۴ وقال: وفيه يوسف بن خالد السمتي وهو ضعيف، والسندمنقطع أيضا".

۵۔ "عن ابن عباس مرفوعا: لا شغار في الإسلام، والشغار أن تنكح المرأتان إحداهما بالأخرى بغير صداق" (۲)، (ذكره الهيثمي أيضا وقال: رواه الطبراني وفيه أبو الصباح عبدالغفور وهو متروك).

شغار کی تفسیر کا ان روایات کے آخر میں کسی راوی کی طرف نسبت کئے بغیر آنا، دلیل ہے اس بات کی کہ یہ نبی ﷺ کا کلام ہے اور کسی راوی کا کلام نہیں ہے۔

شغار کی یہی تفسیر کتب لغت میں بھی مذکور ہے۔ اس لئے اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ قرطبی لکھتے ہیں:

"تفسير الشغار صحيح موافق لما ذكره أهل اللغة، فإن كان مرفوعا فهو المقصود، وإن كان من قول الصحابي فمقبول أيضا، لأنه أعلم بالمقال وأقعد بالحال" انتهى.

(۱) فتح الباری ۱۶۲/۹/۱۶۳.

۲۔حدیث میں دوسری بحث یہ ہے کہ نکاح شغار سے ممانعت کی علت کیا ہے؟، اکثر شافعیہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ممانعت کی علت اشتراک یا تشریک فی البضع ہے، لأن بضع كل واحد منهما، يصير مورد العقد، وجعل البضع صداقا، مخالف لإيراد عقد النكاح.

اور قفال کہتے ہیں کہ بطلان کی علت تعلیق وتوقیف ہے۔ گویا نکاح کرنے والا یوں کہتا ہے: لاينعقد لك نكاح ابنتي حتى ينعقد لي نكاح ابنتك، وقال الخطابي في معالم السنن (۳/ ۲۱۱) : "وكان ابن أبي هريرة يشبهه برجل تزوج امرأة، واستثنى عضوا من أعضائها، وهو مما لااختلاف في فساده، وتقرير ذلك أنه يزوج وليته، ويستثنى بضعها أو بعضها، حيث يجعله مهرا للأخرى."

اور اکثر لوگوں کا خیال یہ ہے کہ نکاح شغار کی ممانعت کی علت خلوعن المہر یعنی: نفی مہر ہے، جیسا کہ اکثر روایتوں میں'' بلاصداق ''یا''بلا مهر'' یا ''ليس بينهما صداق '' کے الفاظ آئے ہیں، اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ممانعت کی علت ایک نکاح کو دوسرے کے ساتھ مشروط کرنا ہے۔

اور بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کی علت ان چاروں چیزوں کا مجموعہ ہے، جب نکاح میں ''تشريك في البضع'' کے ساتھ نفی مہر اور تعلیق وتوقیف اور شرطیت یہ سب چیزیں پائی جائیں تب یہ نکاح شغار ہوگا، اور ممنوع ہوگا۔ پس اگر دونوں نکاح ایک دوسرے کے ساتھ مشروط اور معلق اور موقوف تو ہوں، لیکن مالی مہر مقرر کردیا گیا ہو یا نہ مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ دونوں نکاح ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہوں، تو ان دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک یہ نکاح شغار میں داخل نہیں ہوگا۔

اور بعض لوگوں کے نزدیک امور مذکورہ (تشریک فی البضع، نفی مہر، تعلیق، شرط) ان میں سے ہر ایک نہی کی مستقل علت ہے، پس اگر ان میں سے ایک علت بھی پائی جائے گی تو یہ نکاح ممنوع ہوگا۔ لہذا اگر دو آدمیوں نے اپنی لڑکی یا بہن کا ایک دوسرے مالی مہر مقرر کرکے نکاح کیا لیکن دونوں نکاح ایک دوسرے کے ساتھ مشروط اور اس پر معلق وموقوف رہے ہوں، تو یہ بھی نکاح شغار کے اندر داخل ہونے کی بنا پر ممنوع ہوگا۔

۳۔حدیث میں تیسری بحث یہ ہے کہ نکاح شغار کا حکم کیا ہے؟، امام شافعی، امام مالک، امام احمد کے نزدیک نکاح شغار جس کی تفسیر احادیث متقدمہ میں ذکر کی گئی ہے شرعا باطل اور کالعدم ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔

قال المناوي: "يبطل العقد عند الثلاثة للتشريك في البضع أو للشرط أو للخلو عن المهر أو التعليق، وقال الحنفية: يصح ويلزم مهر المثل."

وقال ابن قدامة: "لاتختلف الرواية عن الإمام أحمد، أن نكاح الشغار فاسد، رواه عنه جماعة، قال أحمد: روى عن عمروزيد بن ثابت أنهما فرقا فيه، وحكى عن عطاء وعمرو بن دينار ومكحول والزهري والثوري أنه يصح وتفسد التسمية ويجب مهر المثل، لأن الفساد من قبل المهر، لايوجب فساد العقد، ولنا أحاديث الباب،

وقولهم: إن فساده من قبل التسمية. قلنا: لابل فساده من جهة أنه وقفه على شرط فاسد. أو لأنه شرط تمليك البضع لغير الزوج."

اور "مدونۃ" میں ابن القاسم سے منقول ہے کہ "يفسخ قبل البناء وبعده، وإن ولدت الأولاد، قال: وقال مالك: يفسخ على كل حال"

اگر نکاح تبادلہ اور بٹہ کی صورت میں: جس میں دونوں نکاحوں میں باقاعدہ مالی مہر مقرر ہوتا ہے اور بظاہر دونوں نکاحوں کے ایک دوسرے کے ساتھ مشروط اور معلق وموقوف ہونے کی تصریح نہیں ہوتی جیسا کہ ہندو پاک میں ہوتا رہتا ہے تو ایسے نکاح کے حکم میں بھی اختلاف ہے، امام احمد رحمہ اللہ اس کی صحت کے قائل ہیں اور امام شافعی کا قول اس بارے میں مختلف ہے اور مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ یہ نکاح بھی ناجائز ہے۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"إن سموا مع ذلك صداقا، فالمنصوص عن أحمد فيما وقفنا عليه صحته، وهو قول الشافعي، وقال أبو القاسم الخرقي: لا يصح، حيث قال في مختصره: إذا زوج وليته، على أن يزوجه الآخر وليته فلا نكاح بينهما، وإن سموا مع ذلك صداقا، انتهى (المغني ۱۰/۴۲،۴۳،۴۴).

وقال الحافظ في الفتح (۹/۱۶۳): "اختلف نص الشافعي فيما إذا سمى مع ذلك مهراً، فنص في الإملاء على البطلان، وظاهر نصه في المختصر الصحة، وعلى ذلك اقتصر في النقل عن الشافعي، من ينقل الخلاف من أهل المذاهب" انتهى.

وقال الباجي: "إن كان فيهما ذكر مهر، مثل أن يقول: أزوجك بنتي بمائة على أن تزوجني بنتك بمائة، فالمشهور في المذهب أنه لا يجوز، وفي المدونة لابأس بذلك" انتهى.

وقال الدردير في من قال: زوجني أختك مثلا بمائة على أن أزوجك أختي بمائة: "هو وجه الشغار، ويفسخ قبل البناء، و ثبت بعده بالأكثر من المسمى وصداق المثل، ولو لم يقع على وجه الشرط، بل على وجه المكافأة من غير توقف أحدهما على الأخرى لجاز، وإن لم يسم الصداق لواحدة منها، فصريح الشغار وفسخ النكاح أبدا. وفيه بعد البناء صداق المثل"، قال الدسوقي قوله: "وجه الشغار مسمى هذا وجها، لأنه شغار من وجه دون وجه، فمن حيث أنه سمى لكل منهما صداقا، فليس بشغار، لعدم خلوا لعقد من الصداق، ومن حيث الشرط شغار، وتسمية القسم الثاني صريحا واضح، وقدم المصنف وجه الشغار اعتناء برد من أجازه كالإمام أحمد" انتهى.

ہمارے نزدیک آج کل کا مروجہ نکاح بٹہ یا تبادلہ جس میں مہر طرفین سے مقرر ہوتا ہے اور بظاہر دونوں نکاح ایک دوسرے پر موقوف ومعلق نہیں ہوتے بلکہ علی وجہ المکافاۃ ہوتے ہیں، یہ بھی نکاح شغار کے اندر داخل ہے، اس لئے کہ گو بظاہر دونوں نکاح ایک

دوسرے کے ساتھ لفظوں میں مشروط نہیں ہوتے لیکن منوی ضرور ہوتے ہیں۔ ایک انکار کردے تو دوسرا بھی اپنی مولیہ کو اس کے ساتھ بیاہنے سے انکار کردیتا ہے۔ علاوہ بریں نکاح بٹہ کی صورت میں آئندہ چل کر جو مفاسد رونما ہوتے ہیں ان کا تقاضا بھی یہ ہے کہ نکاح بٹہ سے لوگوں کو روکا جائے۔ نکاح بٹہ کے عدم جواز کی تائید ابوداود کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

"إن العباس بن عبدالله بن العباس أنكح عبدالرحمن بن الحكم ابنته، وأنكحه عبدالرحمن ابنته، وكانا جعلا صداقا، فكتب معاوية إلى مروان يأمره بالتفريق بينهما، وقال في كتابه: هذا الشغار الذي نهى عنه رسول الله ﷺ". (۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نکاح بٹہ جس میں مہر مقرر ہوتا ہے وہ بھی نکاح شغار منہی عنہ کا مصداق ہے۔

تنبیہ: ابوداود کے تمام موجودہ نسخوں میں حدیث مذکور میں: "وكانا جعلا صداقا" کے الفاظ ہیں۔ لیکن خطابی نے **معالم السنن** میں جملہ مذکورہ اس طرح لکھا ہے "وكانا جعلاه صداقا" جس کا ظاہری مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں نے نفس نکاح ہی کو ایک دوسرے کا مہر بنایا تھا، اگر خطابی کا نقل کردہ لفظ محفوظ ہو یعنی: سنن ابی داود میں جملہ مذکورہ اسی طرح ہو، تو پھر یہ حدیث مروجہ نکاح بٹہ یا تبادلہ کو شامل نہیں ہوگی۔ اور تشریک فی البضع یانفی مہر والی تفسیر کے موافق ہو جائے گی۔ واللہ اعلم

۴۔ اس حدیث میں چوتھی بحث یہ ہے کہ "شغار" لڑکی کے ساتھ مخصوص ہے، یا دوسری "مولیات" مثلاً: بہن، بھتیجی وغیرہ کو بھی شامل ہے۔ حافظ لکھتے ہیں:

"ذكر البنت في تفسير الشغار مثال، وقد تقدم في رواية أخرى ذكر الأخت، قال النووي: أجمعوا على أن غير البنات من الأخوات وبنات الأخ وغيرهن، كالبنات في ذلك، وقال الباجي: الشغار في الأختين، كالشغار في البنتين، وهو ظاهر المدونة، وقال بعض الناس: إن ذلك يختص بالإبنتين البكرين، وهما من لا يعتبر برضاه في النكاح ويجبر عليه، وأما من يعتبر رضاه فلا يدخله الشغار، وإنما هي كالتي تتزوج بغير صداق" انتهى (۲).

املاہ عبیداللہ المبارکفوری ۱۴/۶/۱۳۸۹
(افکار عالیہ مؤناتھ بھنجن)

س: امام ترمذی کتاب الرضاع میں بایں الفاظ باب منعقد کرتے ہیں: **"باب ما جاء في لبن الفحل"** اور حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: **"والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم، كرهوا لبن الفحل، والأصل في هذا حديث عائشة، وقد رخص بعض أهل العلم في لبن الفحل،**

---

(۱) ابوداود کتاب النکاح باب فی الشغار (۲۰۷۵) ۵۶۱ (۲) فتح الباری ۹/۱۶۴۔

والقول الأول أصح."(۱)

باب کا کیا مقصد ہے؟ کراہۃ لبن الفحل اور رخصت فی لبن الفحل سے کیا مراد ہے؟

(احمد اللہ سنتھال پرگنہ)

ج: "باب فی لبن الفحل" أی باب فی بیان حکم لبن المرأة، التی یحصل فی ثدیها، بسبب جماع زوجها وإیاها، وحملها من ماءه، هل ینتشر حرمة الرضاع الی زوجها الذی هو سبب لبنها الی ذوی قرابته، أم تختص بالمرأة التی أرضعت وذوی قرابتها؟، فإضافة اللبن إلی الفحل من أضافة الشئی إلی سببه، وإنما احتاج الترمذی إلی تفسیره، لدفع مایتبادر إلی الذهن من لبن الفحل، أنه اللبن الذی قد ینزل فی ثندوة الرجل، مع أنه لیس بمراد قطعاً، لأنه لیس ... حقیقة.

قوله: کرهوا لبن الفحل، أی جعلوه سبب الحرمة، قال أبو الطیب: أی حکموا بالحرمة من جهة لبن الفحل واعتبروا حکم النسب منه ."انتهی

والمراد: أن اللبن الذی حصل فی ثدی المرأة من جماع الرجل إیاها، وحملها من ماءه یحرم، أی یثبت الحرمة فی جهة الرجل الذی هو سبب هذا اللبن، کما یثبت الحرمة فی جانب المرضعة، فإنه صلی الله علیه وسلم أثبت عمومة الرضاع والحقها بالنسب، بقوله: "یحرم من الرضاعة ما یحرم من الولادة"(۲)، لأن سبب اللبن، هوماء الرجل و المرأة جمیعا، فوجب أن یکون الرضاع منهما، و یثبت حکم الرضاع أی الحرمةلهما، کما یدل علیه حدیث عائشة المذکور فی الباب.

قوله: وقد رخص بعض أهل العلم فی لبن الفحل: أی لم یحکموا بالحرمة من جهته، ولم یعتبر واحکم النسب منه، فتختص الحرمة عندهم بالمرضعة، ولا تثبت لصاحب اللبن وذوی قرابته، فجعلوا اللبن الذی ارتضعه الرضیع من ثدی المرأة، کالعدم بالنسبة الی زوج المرضعة، الذی هو سبب لبنها، فلم یعدوه شیئاً فی حقه، ولم یثبتوا النسب له، (وعلی هذا فیجوز عندهم لزوج المرضعة، أن ینکح الرضیع أن کانت صبیة لکونها أجنبیة فی حقه عندهم)، ظنّا منهم أن اللبن لما کان فی ثدی المرأة وارتضعه الرضیع، فالتعلق أی الجزئیة، إنما حصلت للمرضعة، ولمن کان منها، کأبناءها وبناتها، ولمن کانت هی منه، کأبیها وجدهاوأولادهما من إخوتها وأخواتها وأعمامها وعماتها، فأما زوجها فلیس له دخل فی ارضاع الصبی، حتی تتعدی الحرمة

(۱) سنن الترمذی ۳/۴۵۴ـ (۲) بخاری کتاب النکاح باب: "امهاتکم اللاتی ارضعنکم" ۶/۵.

والجزئية اليه، والى آبائه وابنائه وإخوانه، فلما كان الأمر كذالك، كان أخو زوج المرضعة أجنبيا من الرضيع كزوجها، والحاصل أنهم نظروا الى أن اللبن لاينفصل من الرجل، وإنما ينفصل من المرأة، فخصوا الحرمة بالمرضعة وأصولها وفروعها، ولم يقولوا بانتشار ها إلى الرجل وأصوله وفروعه، والجواب عن هذه الشبهة قد ذكره الشيخ فى شرح الترمذى، فلا حاجة الى ذكره ههنا.

(مصباح بستی)

س: عمر نے اپنے لڑکے خالد کو پانچ چھ سال کی عمر میں زید کے سپرد کر دیا کہ تم اس کی پرورش اور دیکھ بھال کرو۔ زید اور اس کی بیوی ہندہ نے خالد کو بڑی محبت وشفقت سے پالا اور اس کو اپنے یہاں رکھ کر اپنے بیٹے کی طرح پرورش اور دیکھ بھال کرتے رہے۔ خالد ان دونوں کو اپنا باپ اور ماں سمجھتا ہے۔ اور وہ دونوں بھی اس کو اپنا بیٹا سمجھتے ہیں۔ اب خالد بالغ ہو گیا ہے، ایسی حالت میں شرعاً ہندہ کو اس سے پردہ کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

محمد مسلم رحمانی مالدہ

ج: اگر ہندہ: "القواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحا" (النور: ٦٠) (بوڑھی عورتیں جن کے ماہواری آنے کا زمانہ ختم ہو چکا ہے، اور بڑھاپے کی وجہ سے نکاح کی خواہش وحاجت نہیں رکھتیں) کے تحت نہیں آتی، تو اس کو خالد سے پردہ کرنا ضروری ہے، چھوٹی عمر سے پرورش کرنے اور اس کو اپنا بیٹا سمجھنے یا منہ بولا بیٹا بنا لینے کی وجہ سے، ہند اور خالد کے درمیان شرعاً کوئی ایسا تعلق اور رشتہ نہیں پیدا ہو گیا کہ اجنبیت نہ باقی رہے اور ان کا نکاح آپس میں حرام اور ناجائز ہو جائے اور وہ دونوں نسبی ماں بیٹے کے حکم میں ہو جائیں، اور شرعاً عورت کو ہر اس بالغ مرد سے پردہ کرنا چاہئے جس سے اس کا نکاح جائز اور حلال ہو، منہ بولا بیٹے یا بعض خاص قریبی عزیزوں مثلاً: دیور، بہنوئی، چچازاد بھائی، خالہ زاد بھائی، شوہر کے بھانجے اور بھتیجے، سوتیلے باپ کے بیٹے (جو پہلی بیوی سے ہو) وغیرہ سے پردہ نہ کرنا، جاہلی طریقہ اور شریعت کے مقابلہ میں رسم ورواج کی پابندی اور پیروی ہے، جو مسلم متبع رسول کے لئے کسی طرح اور کسی حال میں جائز نہیں۔ البتہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ عورت کے لئے کسی بالغ مرد سے کسی وجہ سے پردہ کرنا مشکل اور ناممکن ہو جائے اور مرد کو زنانہ مکان میں داخل ہوئے بغیر چارہ نہ ہو، تو عورت اس کو اپنا دودھ پلا دے، اب بسبب حصول رضاعت پردہ کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ كما وقع لسالم مولىٰ ابى حذيفة، فإنه لم يكن له بد من الدخول على سهلة، فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم: "ارضعيه خمس رضعات" (١)، وهذا أعدل الأقوال وأقوى المسالك فى ذلك، وبه تجتمع الأحاديث المختلفة، والتفصيل فى النيل (١٢٤/٧) فارجع اليه.

(محدث ج: اش: ۵ مضان ۱۳۶۵ھ/ اگست ۱۹۴۶ء)

(١) مسلم كتاب الرضاعة باب رضاعة الكبير (١٤٥٣) ١٠٧٦/٢.

س: امام ترمذی: "باب ماجاء فی کراھة إتیان النساء فی أدبار ھن" میں علی ابن طلق کی حدیث روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "سمعت محمداً یقول: لاأعرف لعلی ابن طلق عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر ھذ الحدیث الواحد، ولا أعرف ھذا الحدیث من حدیث طلق بن علی السحیمی، وکأنه رأی أن ھذا رجل آخر من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم". (۱)

حضرت علامہ مبارکپوری شرح ترمذی ۲/۲۰۵ "ولا اعرف ھذ الحدیث من حدیث طلق بن علی السحیمی" پر لکھتے ہیں: "کذا وقع فی النسخ الحاضرة، طلق بن علی السحیمی، وقد ذکر الحافظ ابن حجر عبارة الترمذی ھذا فی تھذیب التھذیب، وفیه علی بن طلق السحیمی، وھو الظاھر عندی واللہ تعالی أعلم."

شبہ یہ ہے کہ اگر تہذیب التہذیب میں جو واقع ہے، اگر یہی صحیح ہے تو امام ترمذی کے قول: "وکأنه رأی أن ھذا رجل آخر." کی کیا توجیہ ہوگی؟ اس تقدیر پر تو یہ قول غلط ہو جاتا ہے۔ حضرت علامہ نے تشریح نہیں فرمائی اور سرسری طور سے گذر گئے؟۔

عبدالخالق جے پور

ج: اصل جواب سے پہلے چند امور کی تحقیق ضروری ہے، اس سے جواب کے سمجھنے میں مدد ملے گی پس بغور ملاحظہ فرمائیے:

(۱) باب کی یہ مجوث عنہ حدیث سنن ومعاجم ومسانید وغیرہ کتب حدیث میں صرف علی بن طلق کے نام سے مروی ہے، یا طلق بن علی کے نام سے بھی کسی محدث نے راویت اور اس کی تخریج کی ہے؟

واضح ہو کہ یہ حدیث دونوں ناموں سے مروی ہے، چنانچہ مسند احمد (کما فی المنتقی و ابن کثیر) ابوداود (۱) ترمذی، (۲) نسائی، دارمی (۳) بیہقی (۴) ابن حبان (۵) ابن جریر میں تو یہ بروایت علی بن طلق مذکور ہے۔ اور اصابہ ۲۹۴/۳ میں حافظ کی ذیل کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مخرجین نے اس حدیث کو طلق بن علی کے نام سے راویت کیا ہے: "وخالفه معمر عن عاصم، فقال طلق بن علی ولم یشک، وکذا قال ابو نعیم عن عبدالملک بن سلام عن عیسی بن حطان" انتھی بقدر الضرورة، و سنذکر تمام کلامه فیما یأتی فانتظر. اور حافظ ابن کثیر ۳۲۸/۱ میں فرماتے ہیں: "ورواه عبدالرازق عن معمر عن عاصم الأحول عن عیسی بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن علی" انتھی.

---

(۱) حدیث کے پورے الفاظ یوں ھیں: "أتی أعرابی النبی صلی اللہ علیه وسلم، فقال: یا رسول اللہ: الرجل منا یکون فی الفلاة، فتکون منه الرویحة، ویکون فی الماء قلة؟، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: إذا فسا أحدکم فلیتوضأ، ولاتأتوا النساء فی أعجازھن، فإن اللہ لا یستحی من الحق۔" (۳) دارمی (۱۱٤٦) ۲۷۰/۱ (٤) السنن الکبری ۱۹۸/۷ (٥) الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان (۱٤۸۹) ۲۰۱/٦.

اورعلامہ امیر یمانی سبل السلام ۳/۱۹۴ میں لکھتے ہیں: "روی هذا الحديث (ای حدیث أبی هريرة المخرج في ابی داود والنسائي، في منع إتيان النساء في أدبار هن") بلفظه من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة، منهم: على بن ابی طالب وعمر وخزيمة وعلى بن طلق وطلق بن على وابن مسعود" الخ.

(۲) علی بن طلق اور طلق بن علی دونوں ایک ذات، یعنی: ایک صحابی کے نام ہیں یا دو کے؟ اس امر میں ارباب رجال مختلف ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ دونوں ں کا مصداق ذات واحد اور شخص واحد ہے اصل نام علی بن طلق ہے، جن سے حدیث مذکور احمد، ابوداود، ترمذی، نسائی، بیہقی، ابن حبان میں علی بن طلق کے نام سے مروی ہے، اور جن بعض کتابوں میں مخرج حدیث کا نام بجائے علی بن طلق کے طلق بن علی آ گیا ہے، اس میں قلب ہو گیا ہے کہ کسی راوی نے سہواً علی بن طلق کے بجائے طلق بن علی کہہ دیا ہے، اور اس طرح کا قلب مستبعد نہیں ہے۔ ابن الجوزی، تلقیح، مخطوط ص: ۱۱۴ میں "من اسمه علی" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:" على بن طلق بن المنذر، قال البرقي: وبعض الناس يرى أنه طلق بن على" انتهى.

امام ترمذی کا میلان اتحاد کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اور بقول امیر یمانی کے امام احمد اور بخاری کا میلان بھی اتحاد کی طرف ہے، سبل السلام ۳/۱۹۴ میں ہے: "مال أحمد والبخاری إلى أن على بن وطلق طلق بن على اسم لذات واحدة" انتهى، لیکن یہ نہ معلوم ہو سکا کہ امیر نے ان دونوں اماموں کا یہ میلان ان کے کس کلام سے سمجھا؟ بہرکیف بعض ارباب رجال وسیر کا خیال کہ طلق بن علی نام کا کوئی الگ دوسرا صحابی نہیں ہے۔

اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ علی بن طلق اور طلق بن علی دونوں دو صحابیوں کے نام ہیں، اور دونوں سے ایک ذات مراد نہیں ہے۔ **اصابه:** (۲/۵۰۱)، استیعاب، اسد الغابه، (۳/۴۰)، تجرید اسماء الصحابة (۱/۳۹۲)، تهذيب (۷/۳۴۱)، **خلاصة** (ص: ۲۷۵)، تقریب (ص: ۲۴۶) وغیرہ سے یہی ثابت ہے۔

پھر اس گروہ میں اختلاف ہے اس امر کے اندر کہ طلق بن علی، علی بن طلق بن المنذر کے بیٹے ہیں، یا ان سے اجنبی اور ان کے غیر قرابتدار کوئی دوسرے صحابی ہیں۔ عسکری کا جزم اور ابن عبدالبر کا ظن (جس کی حافظ نے تقویت کی ہے) یہ ہے کہ طلق بن علی، علی بن طلق کے بیٹے ہیں۔ (تهذيب التهذيب ۷/ ۳۴۱)

اور بعض کا خیال یہ ہے کہ دونوں میں ابوة وبنوة کا رشتہ نہیں ہے، بلکہ دونوں کا ایک دوسرے سے کوئی قرابت ہی نہیں ہے۔ جن ارباب رجال نے طلق بن علی اور علی بن طلق کو دو صحابی قرار دیا ہے، ان میں بعض کا میلان اس طرف ہے کہ جن کتابوں میں حدیث مبحوث عنہ طلق بن علی کے نام سے مروی ہے۔ اس میں طلق بن علی کے بجائے علی بن طلق ہونا چاہئے۔ کیوں کہ یہ حدیث علی بن طلق کے

مسندات سے ہے ۔طلق بن علی کے مسندات سے نہیں ہے۔ یعنی: یہ حدیث طلق بن علی سے مروی نہیں ہے ۔ چنانچہ ابن کثیر(۱/ ۲۲۸) میں لکھتے ہیں:" ورواه عبدالرزاق عن معمر عن عاصم الأحول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن علي، والأشبه أنه علي بن طلق كما تقدم، والله اعلم". اورابن الاثیر کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے:

"ورواه ابراهيم عن عبدالملك بن مسلم عن عيسى بن حطان عن مسلم عن على بن طلق، وكذلك رواه عبدالرزاق عن معمر عن عاصم، أخرجه أبو موسى"(أسدالغابة ۳/ ۶۴).

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ"علی بن طلق" اور"طلق بن علی" دوصحابی ہیں، اورعلی بن طلق ،طلق بن علی کے والد ہیں۔اور یہ حدیث علی بن طلق کے مسندات سے ہے، نہ طلق بن علی کے،اور جس کتاب میں اس حدیث کا مخرج طلق بن علی لکھا ہے، وہ راوی کی غلطی ہے۔والله أعلم بالصواب.

(۴) مسند احمد میں یہ حدیث علی بن ابی طالب سے مروی ہے یا علی بن طلق سے؟ یہ بھی مختلف فیہ امر ہے:

علامہ ہیثمی کے صنیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مسند میں یہ حدیث علی ابن ابی طالب سے مروی ہے، چنانچہ مجمع الزوائد ۲۴۳/۳ میں لکھتے ہیں:"وعن على يعنى ابن ابى طالب، قال: جاء أعرابى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله إنا نكون بالبادية، وتكون من أحدنا الرويحة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله لا يستحيى من الحق، إذا فعل أحدكم ذلك فليتوضأ، ولا تأتوا النساء فى أعجازهن، وقال مرة في أدبارهن، رواه أحمد من حديث على ابن أبى طالب، وهو فى السنن من حديث على بن طلق، فقدتقدم حديث على بن ابى طالب قبله، كما تراه، والله أعلم ورجاله موثقون" انتهى.

اورعلی متقی کا خیال بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ کنزالعمال ۱۱۶/۵ میں حضرت عمرو عثمان کے مسانید ذکر کرکے"عن على" کے ساتھ حدیث مذکور کی ابتدا کی ہےاور آخر میں لکھا ہے:"أحمد فى مسنده، والعدنى، ورجاله ثقات" انتهى. پھر۱۱۷/۵ میں یہ مفصل راویت علی بن طلق سے ذکر کرکے صرف ابن جریر کا حوالہ دیا ہے۔معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک مسند احمد میں علی بن طلق سے مروی نہیں ہے، بلکہ علی بن ابی طالب سے مروی ہے۔

یہ مطول روایت مسند احمد ۸۶/۱ میں مسندات علی بن ابی طالب میں بسند ذیل مذکور ہے:

"حدثنا عبدالله حدثنى ابى ثنا وكيع ثنا عبدالملك بن مسلم الحنفى عن أبيه عن على رضى الله عنه، أنه قال: جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم" الخ.

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد اور ان کے بیٹے کے نزدیک یہ حدیث علی بن ابی طالب سے مروی ہے۔ نہ علی بن طلق سے، اور اسی کو ترجیح دی ہے علامہ احمد محمد شاکر نے شرح مسند ۶۵۵/۲ میں۔ بخلاف امام ترمذی اور ابن کثیر وغیرہ کے کہ ان کے نزدیک اس کے راوی علی بن طلق ہیں، نہ ابن ابی طالب، اور حافظ ابن کثیر کا خیال یہ ہے کہ یہ حدیث مسند احمد میں علی بن طلق سے مروی ہے، نہ علی بن ابی طالب سے، چنانچہ ۳۲۶/۱ میں لکھتے ہیں:

" قال الإمام أحمد: حدثنا عبدالرزاق أخبرنا سفيان عن عاصم عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن علي بن طلق، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤتى النساء في أدبارهن، فإن الله لا يستحيى من الحق، أخرجه أحمد أيضاً عن أبي معاوية، وأبو عيسى الترمذي من طريق ابي معاوية عن عاصم الأحول به، وفيه زيادة، وقال: هو حديث حسن، ومن الناس من يورد هذا الحديث في مسند علي بن ابي طالب، كما وقع في مسند الأمام احمد، والصحيح أنه علي بن طلق " انتهى اور منتقی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مجدالدین ابن تیمیہ کے نزدیک علی بن ابی طالب اور علی بن طلق دونوں سے مروی ہے۔ چنانچہ: "باب النهي عن إتيان المرأة في دبرها" میں ابن تیمیہ نے اس مضمون کی حدیث دونوں سے بحوالہ مسند ذکر کی ہے۔ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ حدیث مسند احمد میں صرف علی بن طلق سے مروی ہے۔ كما قال ابن كثير في تفسيره والحافظ في التلخيص ۱۸۱/۳.

(۴) طلق بن یزید یا یزید بن طلق بھی کوئی صحابی ہیں، جن سے یہ حدیث مروی ہے۔ ان کا ترجمہ اصابہ ۲۹۴/۳، اسد الغابہ ۶۴/۳ اور تجرید اسماء الصحابہ (۲۹۳۷) ۲۷۸/۱ اور تلقیح میں مذکور ہے۔ اور امام احمد وغیرہ نے حدیث مجوث عنہ، ان سے بھی روایت کی ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی علی ابن طلق ہیں۔ حافظ ابن کثیر (۳۲۸/۱) لکھتے ہیں:

"قال الإمام أحمد: حدثنا منذر و معاذ بن معاذ قالا: حدثنا شعبة عن عاصم الأحول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن يزيد، أو يزيد بن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله لا يستحيى من الحق، لا تأتوا النساء في استاههن، وكذا رواه غير واحد عن شعبة، ورواه عبدالرازق عن معمر عن عاصم الأحول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن علي، والأشبه علي بن طلق كما تقدم، والله اعلم" انتهى. اور حافظ ابن حجر اصابہ ۲۹۴/۳ میں لکھتے ہیں:

"طلق بن يزيد او يزيد بن طلق على الشك، ذكره أحمد وابن خيثمة وابن قانع والبغوى وابن شاهين كلهم، من طريق شعبة عن عاصم الأحول عن عيسى بن حطان عن مسلم بن سلام عن طلق بن يزيد أو يزيد بن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله لا يستحيى من الحق، لا تأتو النساء في أستاههن، هكذا رواه،

وخالفه معمر عن عاصم، فقال: طلق بن علي ولم يشك، وكذا قال ابو نعيم عن عبدالملك بن سلام عن عيسى بن حطان، قال ابن ابی خثيمة: هذا هو الصواب" انتهى.

اصل استفتاء کا جواب

میرے نزدیک راجح وہی ہے جو جامع ترمذی کے موجودہ نسخہ میں واقع ہے۔ یعنی: عبارت مسئولہ عنہا میں "لا أعرف هذا الحديث من حديث طلق بن علي السحيمي" کا ہونا راجح اور صواب ہے، اور "من حديث علي بن طلق السحيمي" (كما وقع في تهذيب التهذيب) صحیح نہیں ہے۔

ترمذی کے موجودہ نسخہ کے صحیح ہونے کا ایک قرینہ: یہ ہے کہ ترمذی کے اس کلام کو حافظ ابن حجر نے تلخیص ۳/۱۸۱ میں، اور حافظ منذری نے تلخیص السنن میں، اور شوکانی نے نیل (۲۵۳/۶) میں، اور ملا علی قاری نے بحوالہ میرک مرقاۃ (۳۷۷/۱) میں نقل کیا ہے، اور ان کتابوں میں عبارت منقولہ کے اندر "من حديث طلق بن علي السحيمي" ہی مذکور ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ ان چاروں کے پاس جامع ترمذی کے جو نسخے تھے، ان سب میں عبارت مذکورہ اسی طرح تھی جس طرح ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ہے، یعنی: "من حديث طلق بن علي السحيمي" اور تہذیب میں کاتب اور ناسخ کی غلطی سے "طلق بن علي" کے بجائے علی بن طلق ہو گیا ہے۔

دوسرا قرینہ: یہ ہے کہ اگر تہذیب میں واقع شدہ عبارت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے، تو امام ترمذی کے کلام: "فكأنه رأى أن هذا رجل آخر" کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ وهذا لا يخفى على من تأمل في كلام الترمذي.

ترمذی کے موجودہ نسخوں کے مطابق، اس عبارت کا یہ مطلب ہے کہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ: میرے علم میں علی بن طلق سے صرف یہی ایک حدیث مروی ہے، اور علی بن طلق اور طلق بن علی دو صحابی ہیں، یعنی: دونوں ایک ذات کے نام نہیں ہیں کہ اس حدیث کا اصل راوی علی بن طلق ہو اور جہاں کہیں طلق بن علی آ گیا اس کو علی بن طلق کا قلب کہہ دیا جائے، جیسا کہ قائلین اتحاد کا خیال ہے، اور یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ یہ حدیث "علی بن طلق" اور "طلق بن علی" دونوں سے مروی ہے۔ نہیں، بلکہ اس حدیث کا مخرج طلق بن علی کو بتانا جو ایک دوسرے صحابی ہیں خطا اور وہم ہے، کیوں کہ یہ حدیث میرے علم میں طلق بن علی کی مرویات سے ہے ہی نہیں، یہ حدیث تو صرف علی بن طلق سے مروی ہے، اور طلق بن علی سے تو دوسری حدیثیں مروی ہیں۔

معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک علی بن طلق اور طلق بن علی دو شخص ہیں وقد ذكر ترجمة طلق بن علي السحيمي في تاريخه الكبير ۳۵۵/۳، وروى عنه حديثا بسنده پس امام ترمذی کا امام بخاری کی طرف یہ منسوب کرنا: "فكأنه رأى أنه رجل آخر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم" بالکل درست ہے، امام بخاری کی طرف اس امر کی نسبت سے یہ مترشح

ہوتا ہے کہ خود امام ترمذی کے نزدیک دونوں ذات واحد کے نام ہیں، اور طلق بن علی قلب ہے، علی بن طلق کا۔ والظاهر عندی ما ذهب إليه البخاري، وليتني كان عندي ما كتب هو في الصحابة و كتاب العلل الكبير للترمذي والأطراف للمزي وغير ذلك من كتب الرجال والعلل.

(مصباح بستی ۲ ۱۳۷۷ھ)

س: اگر کسی کے خواب کے کمرہ میں قرآن پاک رکھا ہو، اور وہ کمرہ قرآنی آیات کے فریموں، طغروں اور مکہ معظمہ، مدینہ منورہ اور لفظ اللہ و رسول کے نقشوں سے سجا ہوا ہو، تو اس کمرہ میں اپنی بیوی سے ہم بستر ہونا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

ج: ایسے کمرہ میں بیوی سے ہمبستر ہونا شرعاً جائز ہے بشرطیکہ اس کے کہ آداب جماع (ارادہ جماع کے وقت بسم اللہ کہہ لیا جائے)۔

(۱) "لو أن أحدكم حين يأتي أهله، قال: بسم الله اللهم جنبنا الشيطان، وجنب الشيطان مارزقتنا." (۱) الحديث دونوں مادرزاد برہنہ نہ ہوجائیں۔

(۲) "إذا أتى أحدكم أهله فليستتر، ولا يتجرد تجرد العيرين". (۲)

(۳) "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل الخلاء غطى رأسه، وإذا أتى أهله غطى رأسه" (۳) وغیرہ وغیرہ کا پورا خیال رکھا جائے۔ کیوں کہ طلب اولاد، غض بصر، حفظ فرج عن الزنا، طلب عفت کی نیت سے ہم بستر ہونا باعث اجر و ثواب ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "إن في بضع أحدكم صدقة، قالوا: يارسول الله أياتي أحدنا شهوته، يكون له فيها أجر؟، قال: أرئيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر" (مسلم) (۴).

قال المحدث الدهلوي: "إدخال في إشارة إلى أن ذاته ليست صدقة، بل ماضمنه من التحصين وأداء حق الزوجة وطلب الولد الصالح" انتهى. لیکن بہتر اور اولی یہ ہے کہ ادباً و احتراماً و اجلالاً کلام اللہ ایسے کمرہ میں ہم بستر نہ ہو۔

(محدث دہلی)

(۱) البخاري كتاب النكاح باب ما يقول الرجل إذا أتى اهله ۱٤۱/٦ (۲) ابن ماجه كتاب النكاح باب التستر عند الجماع (۱۹۲۱) ٦١٨/١ (۳) كتاب الزكاة، باب ان اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف (١٠٠٦) ٦٩٧/٢.

س: ہماری برادری میں کوکن میں شادی کی تقریب میں باجہ بجوایا جاتا ہے۔ اور شب گشت میں اس کی زینت کے لئے اکھاڑا بلایا جاتا ہے، کیا اس موقع پر اکھاڑے کی آمدنی کا پیسہ مسجد کا گنبد بنانے یا کسی اور نیک کام میں صرف کرنا جائز ہے؟

ج: عید کے دن اور شادی کے موقع پر نکاح کے اعلان اور تشہیر کی غرض سے صرف دف (۱) بجانا جائز ہے۔ (**بخاری و مسلم عن عائشة(۲)، احمد(۳)، ترمذی(۴)، نسائی(۵)، ابن ماجه(۶) عن ربيع بنت معوذ بن عفراء، طبرانی فی الأوسط عن عائشة**).

مخصوص دن کے علاوہ دوسرے باجے بجوانے خواہ وہ ہندستانی ہوں یا غیر ملکی بدیشی، مطلقاً ناجائز اور ممنوع ہیں۔ راگ اور باجے کی ممانعت بعض آیات قرآنیہ واحادیث کثیرہ سے ثابت ہے، اس لئے شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی نے راگ اور باجہ کو اپنی بعض تصانیف میں بدعات محرمہ شمار کیا ہے، شادی کے موقع پر بغیر باجہ اور راگ کے اکھاڑا بلا کر کشتی کرائی جائے اور لکڑی و بنوٹ کے کرتب دکھائے جائیں، اور اس طرح حاضرین اور شرکاء تقریب کو محظوظ کر کے ان کی مسرت میں اضافہ کیا جائے تو مضائقہ نہیں۔

امام بخاری نے "**باب الحرب والدرق يوم العيد**" کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے: "**قالت: كان يوم عيد، يلعب السودان بالدرق و الحراب**" **الحديث (صحيح بخاری ۱۵۸/۲)** حضرت شاہ ولی اللہ صاحب شرح تراجم بخاری میں ترجمۃ الباب کے متعلق لکھتے ہیں: "**يشير إلى أن يوم العيد، يوم انبساط وانشراح، يغتفر فيه مالا يغتفر فی غيره**" **انتهى**.

قلت: وكذا النكاح محل سرور و زمان انبساط، ولذا جوز فيه ضرب الدف والغناء المباح، كما أبيح ذلك فی يوم العيد، فيجوز فی النكاح إظهار المسرة والانبساط بمثل ما يجوز فی العيد.

بغیر باجہ والا اکھاڑا دیکھنے والا اگر اپنی خوشی سے یہ پیسے دیتے ہیں، اور یہ آمدنی کرتب اور کشتی دکھانے والوں کا حق نہیں سمجھی جاتی، تو

---

(۱) "قال الامام يحيى: دف الملاهی: مدور جلده، من رق أبيض ناعم، فی عرضه سلا سل يسمى الطارل، صوت يطرب بحلاوة نغمته، وهذا لا اشكال فی تحريمه وتعلق النهی به، وأمادف العرب فهو على شكل الغربال، خلا أنه لا خروق فيه، و طوله إلى أربعة أشبار، فهو الذی أراده صلى الله عليه وسلم، لأنه المعهود حينئذ" (نيل الاوطار ۳۸۰/۷)، "الدف، و يقال له أيضاً الكربال: هو الذی لا جلاجل فيه، فإن كانت فيه فهو المزهر" (فتح الباری ۴۴۰/۲) خلاصہ یہ کہ حدیثوں میں جس دف کے بجانے کی اجازت و اباحت واردہوئی ہے، وہ چمڑے کی بڑی چھلنی جیسا ہوتا تھا۔ چھلنی اور دف میں فرق صرف اس قدر ہوتا ہے کہ چھلنی میں چھید ہوتے اور دف بغیر چھید کے ہوتا ہے۔ عبیداللہ رحمانی (۲) بخاری کتاب العیدین باب الحرب والدرق یوم العید ۱۵۹/۲، مسلم کتاب صلاۃ العیدین باب الرخصة فی اللعب(۸۹۲) ۶۰۷/۲(۳) مسند احمد ۳۶۰/۶(۴) کتاب النکاح باب ماجاء فی اعلان النکاح (۱۰۹) ۳۹۹/۳(۵) کتاب النکاح باب اعلان النکاح بالصوت والدف ۱۲۷/۶(۶) کتاب النکاح، باب الغناء والدف (۱۸۹۷) ۶۱۱/۱.

اس کے پیسے مسجد کی تعمیر یا کسی نیک کام میں خرچ کر سکتے ہیں۔آمدنی کا یہ ذریعہ حلال ہے،اس لئے اس آمدنی کے حلال اور پاک ہونے میں کلام نہیں ہوسکتا۔

(محدث دہلی ج:۱۰ش:۷شوال ۱۳۶۱ھ/نومبر۱۹۴۲ء)

س: ہندہ زید کی بیوی ہے اور عرصہ سے میاں بیوی آباد ہیں۔اس اثناء میں زید بیوی کو گھر میں چھوڑ کر سفر میں چلا گیا۔زید دس ماہ سفر میں رہ کر شعبان کی ۲۷رتاریخ کو گھر میں واپس آیا،بعدہ ہندہ مذکورہ کے بطن سے صفر کی ٦ تاریخ کو حالت مرض میں لڑکی پیدا ہوئی۔سوال یہ ہے کہ یہ لڑکی صحیح النسب قرار دی جائے یا نہیں؟واضح رہے کہ زید کو اپنی بیوی ہندہ پر کسی قسم کا شک وشبہ نہیں ہے،اور وہ مقر ہے کہ وہ لڑکی میری ہے۔

(سائل زین العابدین)

ج: یہ لڑکی شرعاً ثابت النسب اور صحیح النسب قرار دی جائے گی۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر" (البخاری،مسلم وغیرہ)(۱)،ثبوت نسب موقوف ہے ثبوت فراش پر،اور ثبوت فراش کے لئے امکان وطی کافی ہے (امکان استخدامی اور کراماتی نہیں بلکہ امکانی عادی)۔

علامہ شوکانی حدیث مذکور کی بابت لکھتے ہیں:"وظاهر الحديث، أن الولد إنما يلحق بالأب، بعد ثبوت الفراش، و هو لا يثبت إلا بعد إمكان الوطي في النكاح الصحيح او الفاسد، وإلى ذلك ذهب الجمهور" (نيل الأوطار ٦/٧٦) وقد بسط النووى الكلام فى هذه المسئلة مع الرد على الحنفية فى شرح مسلم ١٠/٣٧ فارجع اليه.

علامہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کے نزدیک ثبوت فراش کے لئے محض امکان کافی نہیں ہے، بلکہ وطی یقینی اور جماع محقق ضروری ہے، لیکن علامہ شوکانی فرماتے ہیں:" إن معرفة الوطي المحقق متعسرة جداً، فاعتبارها يؤدى إلى بطلان كثير من الأنساب، وهو يحتاط فيها، واعتبار مجرد الإمكان يا سب ذلك الإحتياط"(نيل الاوطار ٧/٧٧) سوال میں صاف مذکور ہے کہ زید اور ہندہ عرصہ سے آباد ہیں اور زید کے سفر میں جانے تک دونوں آباد رہے،اس صورت میں وطی صرف ممکن ہی نہیں بلکہ محقق بھی ہے۔بنابریں امکانِ وطی بلکہ تحقق وطی اور وضع حمل کے درمیان کل مدت ایک برس تین ماہ ۹ دن ہوئے جو اقلِ مدت حمل چھ ماہ سے زیادہ اور اکثر مدت حمل دو برس (علی قول الحنفیہ) یا چار برس (علی قول الشافعیہ) سے کم ہے،پس ثبوت نسب کی شرط بلا شک وشبہ موجود ہے،اس لئے یہ لڑکی ثابت النسب ہے،خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ زید کو اپنی بیوی ہندہ پر کوئی شبہ نہیں ہے، بلکہ مقر ہے کہ وہ لڑکی اسی کی ہے،اس لڑکی کے صحیح النسب ہونے میں شک نہیں کیا جاسکتا۔واللہ اعلم بالصواب

(محدث دہلی ج:۸ش:۱۱صفر ۱۳۶۰ھ/مارچ ۱۹۴۱ء)

---

(۱) بخاری كتاب الفرائض باب من ادعى اخاأو ابن أخ له ۳/۱۲۸، مسلم كتاب الرضاع باب الولد للفراش (١٤٥٧)٢/١٠٨٠.

س: بریلوی سے رشتہ لینا اور اس کو رشتہ دینا جائز ہے یا نہیں؟

ج: ایسی جگہ نہیں رشتہ دینا چاہئے جہاں اپنی مولیہ کے عقائد خراب ہونے اور اس کے طوعاً یا کرہاً بدعات ورسومات میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو۔

(محدث دہلی)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ شیعہ تبرائی کے یہاں شادی وبیاہ وکھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟ جواب قرآن وحدیث سے مدلل اور فقہ کی عبارات سے مشرح ہو۔ بینوا تؤجروا

سائل: محمد خلیل چوڑی فروش، کٹرہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

ج: شیعہ کے کافر ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء ان کے بعض کفری عقائد کی وجہ سے ان کو کافر کہتے ہیں، اور بعض ان کو مبتدع اور اہل ہوی قرار دیتے ہیں۔ شیعہ خارج عن الاسلام ہوں یا مبتدع واہل ہوی، بہر صورت ان کے ساتھ نکاح وغیرہ کے تعلقات نہیں قائم کرنے چاہئیں۔

اسلام ایسے گروہ سے (جو مسلمانوں کا اور ان کے بزرگوں کا دشمن ہے اور ان کو مومن نہیں سمجھتا اور قرآن کریم کے غیر محفوظ ہونے کا قائل ہے) شادی بیاہ، سلام وکلام، کھانے پینے کے تعلقات قائم کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ سوچنے کا مقام ہے، ایک مسلمان جس کے دل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ ﷺ کے اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے الفت ومحبت ہے، وہ جان نثاران رسول کو سب وشتم کرنے والے فاسق شخص کے ساتھ مناکحت ومواکلت ومجالست ومخالطت ومصاحبت کیوں کر گوارہ ہوسکتا ہے، ارشاد ہے:

"ولا تركنوا إلى الذين ظلموا" (ھود: ۱۱۳) اور ارشاد ہے: "فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين" (الانعام: ۶۸)، اور ابن ماجہ میں حضرت حذیفہ سے مرفوعاً روایت ہے: " لا يقبل الله لصاحب بدعة صوماً ولا صلوة ولا صدقة ولا حجاً ولا عمرة ولا صرفاً ولا عدلاً، يخرج من الإسلام كما يخرج الشعيرة من العجين"(۱) اور طبرانی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما (۲) سے، اور بزار میں حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ (۳) سے مرفوعاً مروی ہے: "من أحدث حدثاً أو آوى محدثًا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً." اور ترمذی (۴) وابوداود میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: "وقعت بنو اسرائيل في المعاصي، نهتهم علماء هم فلم ينتهوا، فجالسوهم في مجالسهم و آكلوهم وشاربوهم، فضرب الله قلوب بعضهم ببعض، فلعنهم من لسان

(۱) باب اجتناب البدع والجدل (۴۹) (۲) مجمع الزوائد ۱/۱۹ (۳) مجمع الزوائد ۱/۱۶۸ (۴) کتاب تفسیر القرآن باب تفسیر سورة المائدة (۳۰۴۷) ۵/۲۵۲۔

داود وعیسی بن مریم، ذلک بما عصوا و کان یعتدون"

اور ترمذی وابوداود وابن ماجہ (۱) میں حضرت نافع سے مروی ہے: "إن رجلا أتی ابن عمر، فقال: أن فلانا یقرء علیک السلام، فقال: إنه بلغنی أنه قد أحدث، فإن کان قد أحدث، فلا تقرأ منی السلام" الخ.

امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: "وردت الأحادیث هجران أهل البدع و الفسوق و منابذ السنة، وأنه یجوز هجرانهم دائماً، والنهی عن الهجران فوق ثلاث، إنما هجر لحظ نفسه و معائش الدنیا، و أما هجران أهل البدع و نحو هم فهو دائم" انتهی.

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی المدرس
بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س: حنفی کہتے ہیں کہ غیر مقلد حدیث کی رو سے عورتوں کا ختنہ کرتے ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے یا بہتان ہے؟

ج: اہلحدیث عورتوں کے ختنہ کرنے کے قائل نہیں ہے کیوں کہ کسی معتبر حدیث سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔

قال فی عون المعبود ۱۴/ ۱۹۰ شرح سنن ابی داود: "حدیث ختان المرأة روی من أوجه کثیرة، وکلها ضعیفة معلولة مخدوشة، لا یصح الاحتجاج بها، وقال ابن المنذر: لیس فی الختان خبر یر جع إلیه، ولا سنة یتبع، وقال ابن عبدالبر فی التمهید: والذی أجمع علیه المسلمون أن الختان للرجال" انتهی.

(محدث دہلی ج:۱ش:۱۲ ربیع الآخر ۱۳۶۶ھ/ مارچ ۱۹۴۷ء)

س: عورتوں کو لاکھ اور ربر کی چوڑیاں جو زمانہ حال میں مروج ہے، جائز ہے یا نہیں؟

ج: عورتوں کو لاکھ اور ربر کی چوڑیاں پہننی جائز ہیں، منع کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

(مصباح بستی)

س: ایک عورت نیک بخت اور پارسا ہے، صوم وصلاۃ کی پابند ہے، لیکن اس کا خاوند بے نمازی اور نشہ آور چیزوں کا عادی ہے۔ ایسے خاوند کے ساتھ عورت اپنی عمر گذارتی ہے، کیا اس عورت کی عبادت قیامت میں اس کے کام آئے گا؟

ج: اگر عورت شوہر کے فعل بد کو برا سمجھتی ہے اور اس کو حسب موقع سمجھاتی رہتی ہے، تو شوہر کے ساتھ زندگی گذارنے سے اس

کے اپنے اعمال حسنہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور اس کی عبادت قیامت میں بلا شبہ کام آئے گی: "من یعمل مثقال ذرة خیراً یره"(الزلزلة:۷)، "لا تزر وازرة وزر أخری"(الانعام: ۱۶۴) عورت معذور ہے اس لئے اس سے مواخذہ نہیں ہوگا۔ ہاں اگر عورت ایسے شوہر کے ساتھ زندگی گذارنے کو ناپسند کرتی ہے اور اصلاح کی کوئی امید نہیں رکھتی، تو اس سے رہائی پانے کی دعا کرتی رہے۔ " وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون اذ قالت رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنة ونجنی من فرعون وعمله ونجنی من القوم الظالمین"(التحریم: ۱۱).

(محدث دہلی ج:۸ش:۱۲ربیع الاول ۱۳۶۰/اپریل ۱۹۴۱ء)

☆ "من تشبه بقوم فهو منهم"(۱) میں تشبیہ سے مراد کسی کا فرقوم کے دینی اور قومی مخصوص امتیازی شعار کو اختیار کرنا مراد ہے۔ خواہ اس کا تعلق لباس اور خورد ونوش سے ہو یا رہن سہن اور معاشرت سے ہو، اخلاق وعبادات سے ہو۔ تمام حدود شرعیہ وقیود اسلامیہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے عورت کے لئے ناخن، ہاتھ، ہونٹھ رنگنا جائز ہے، خواہ مہندی سے رنگے یا پالش سے، پان سے رنگے یا اخروٹ کی چھالی سے، یا کسی اور پاک چیز سے، چوٹی دو لگائے یا تین یا زیادہ یا کم، ہاں تیڑھی مانگ کی کراہت منصوص ہے۔ لیکن اگر ناخن کی پالش اور لپ اسٹک اور دو چوٹی محض فیشن اور تہذیب جدید کے پیش نظر اختیار کی جائے گی، تو ایسی صورت میں نمائش کا جذبہ پیدا ہونا ضروری ہے۔ پھر پردہ کے حدود اسلامی، تہذیب وحیا اور اخلاقی پاکیزگی کی رعایت ہرگز نہیں ہوسکتی۔ فیشن وتہذیب جدید اور اسلامی غیرت وحیا میں تضاد ہے واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی

۱۰/۳/۱۳۷۵ھ ۲۷/۱۰/۱۹۵۵ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۵۲)

☆ میرے نزدیک محض عسرت اور ضیق معاش کی وجہ سے برتھ کنٹرول کی اجازت درست نہیں۔ عرب جاہلیت، املاق کے خوف سے، قتل اولاد و وأد بنات کا ارتکاب کرتے تھے، جس سے قرآن نے منع فرمادیا: "ولا تقتلوا اولادکم خشية إملاق نحن نرزقهم وإیاکم" (الاسراء: ۳۱)

عسرت کے خوف سے برتھ کنٹرول کا استعمال عدم توکل علی اللہ کی علامت ہے اور مادی وسائل پر اعتماد وتکیہ کی دلیل ہے۔

"عزل" سے استدلال صحیح نہیں کہ وہاں یہ علامت وقرینہ موجود نہیں ہے، اور باوجود اس کے عزل کراہت سے خالی نہیں اور عند الظاہریة تو حرام ہی ہے۔ برتھ کنٹرول پر عزل سے استدلال کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ مستفتی عزل ہی کر لیا کرے کہ یہ اہون ہے۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی ۱۹/ستمبر ۱۹۴۹ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۴۰)

(۱) ابوداود کتاب اللباس باب فی لبس الشهرة (۴۰۳۱).

جہیز اور اسلام

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین مبین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ کے جواب میں کہ شادی کے قبل دولہا کی جانب سے دولہن کے سر پرستوں سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ ہماری مانگ کی ادائے گی پر آپ کی لڑکی سے ہم اپنے لڑکے کی شادی کر سکتے ہیں، ورنہ رشتہ ہمیں منظور نہیں۔ کہیں اس مطالبہ کا نام تحفہ ہے، کہیں جوڑ، کہیں تلک، کہیں کنٹم، کہیں ڈمانڈ، کہیں سلامی، بہر حال مرض ایک ہے اور نام مختلف۔ کہیں اس کے برعکس بھی ہوا کرتا ہے، یعنی: لڑکی کے سر پرستوں کی جانب سے لڑکے کے سر پرستوں کو یہ لالچ دی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اگر آپ کے لڑکے کے ساتھ ہماری لڑکی کا نکاح ہو جائے، تو ہم بخوشی اپنی جانب سے فلاں فلاں چیزیں بطور تحفہ دیں گے۔

کیا اس قسم کے مطالبات اور پیش قدمی کرنا شریعت محمدی میں روا ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو از روئے کتاب اللہ حدیث رسول اور افعال صحابہ ثبوت دیں۔ اور اگر مذکورہ تینوں مقامات پر کوئی ثبوت نہ ہو، تو ایسی صورت میں خلاف ورزی کرنے والوں پر کیا وعید ہے؟ مطلع فرمائیں تاکہ: عوام کے دلوں میں خوف خدا پیدا ہو اور اس طرح کی گمراہی سے حتی الوسع بچیں۔

ج: شادی سے قبل رشتہ کی بات چیت کرتے وقت لڑکے والوں کی طرف سے لڑکی کے سر پرستوں سے کسی بھی چیز کا مطالبہ کرنا اور رشتہ کی منظوری کو اس پر معلق اور موقوف کرنا، اور یہ کہنا کہ ہماری یہ مانگیں پوری کردی جائیں تب ہمیں یہ رشتہ منظور ہوگا، اور ہم اپنے لڑکے کی شادی کریں گے، اور اگر ہماری یہ مانگیں پوری نہیں کی گئیں تو ہم شادی نہیں کریں گے۔ لڑکے والوں کی طرف سے یہ مانگنا اور مطالبہ کرنا اور اس کی ادائے گی کی شرط، خواہ وہ مانگ نقد ہو، یا مختلف سامانوں کی، یا جائداد غیر منقولہ (مکان یا زمین) کی ہو، بہر حال اس قسم کا مطالبہ اور اس کی ادائے گی پر شادی کو معلق اور موقوف رکھنا عقلاً اور شرعاً ناجائز ہے اور اس طرح کی شرطیں لگانے والے شرعاً گنہ گار ہیں۔

لڑکی والوں کی طرف سے رشتہ کی بات چیت کے وقت، پیش قدمی کرتے ہوئے لڑکے والوں سے یہ کہنا کہ اگر آپ یہ رشتہ منظور کرلیں اور اپنے لڑکے سے ہماری لڑکی کی شادی کردیں، تو ہم جہیز میں نقد اور فلاں فلاں از قسم ہائے اشیائے منقولہ اور غیر منقولہ دیں گے، ان کا یہ وعدہ کرنا بھی شرعاً غلط اور غیر صحیح ہے۔ لیکن اس بنا پر کہ ان کو اپنی لڑکی کے رشتہ کی ضرورت اور طلب ہے۔ اور عام طور پر لڑکے والے بغیر اس کے رشتہ منظور نہیں کرتے اور لڑکیوں کی شادی مشکل سے ہوتی ہے۔ بنا بریں مختلف وجوہ سے وہ ترغیباً اور تحریصاً جہیز کا وعدہ کرتے ہیں۔

اس مجبوری کی وجہ سے ان کا ''جرم'' فی الجملہ ہلکا ہو جاتا ہے۔ لیکن لینے اور دینے کی یہ رسم، چاہے اس کا جو بھی نام رکھ دیا جائے، شرعاً ناجائز اور واجب الترک ہے۔

پہلی وجہ: ہر مسلمان کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور آپ ﷺ کے بعد صحابہ کرام کا اسوہ حسنہ عملی نمونہ

ہے، جس کی پیروی اور اتباع و اقتداء سب کے لئے ضروری ہے۔ پس ہمیں پیدائش، ختنہ، عقیقہ، منگنی اور شادی وغیرہ کی تقاریب اور زندگی کے تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے اسوہ حسنہ پر عمل کرنا چاہئے، اور ان تقاریب کو اسی طرح انجام دینا اور گذارنا چاہئے، جس طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے انجام دیا ہے، عہد نبوی اور عہد صحابہ میں سوال میں ذکر کئے گئے مطالبات یا پیش قدمی کا وجود بالکل نہیں تھا۔ غرض یہ کہ شریعت میں اس رسم کی کوئی اصل یا بنیاد نہیں ہے۔

دوسری وجہ: ہر مسلمان کے لئے شریعت مطہرہ میں شادی کے موقع پر رشتہ طے کرنے کے وقت، یا شادی کے بعد لڑکی والوں پر کسی قسم کا خرچ اور بوجھ نہیں رکھا گیا ہے۔ بلکہ سارا بوجھ لڑکی کا لڑکے پر رکھا گیا ہے اسی بنا پر شوہر کو ''قوام'' کہا گیا ہے۔ ارشاد ہے: ''الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضھم علی بعض و بما أنفقوا من أموالھم'' (النساء: ۳۴) پس لڑکے والوں کی طرف سے لڑکی کے سرپرستوں سے کسی چیز کا مطالبہ کرنا شریعت کے منشا کے بالکل خلاف ہے۔

تیسری وجہ: ہندوؤں وغیرہ میں لڑکیوں کو والدین سے میراث نہیں ملتی، خواہ اس وجہ سے کہ ان کے مذہب میں یہ چیز ہے ہی نہیں، یا اس وجہ سے کہ ان کے یہاں لڑکیوں کو میراث نہ دینے کا رواج اور دستور ہو گیا ہے۔ اس لئے لڑکے والے چاہتے ہیں کہ جیسے بھی ہو اور جس شکل میں ہو، لڑکی والوں سے زیادہ سے زیادہ مال و متاع حاصل کیا جائے، اس لئے وہ شادی کے موقع پر مذکورہ مطالبہ اور مانگ کرتے ہیں، اور لڑکی والے ان کے مطالبہ کو پورا کرتے ہیں۔ انہیں کی دیکھا دیکھی مسلمان بھی اکثر جگہوں میں اپنی لڑکیوں کو میراث سے محروم رکھتے ہیں اور عام طور پر مسلمانوں میں شادی کے موقع پر لڑکی والوں سے جہیز وغیرہ کا مطالبہ کرتے ہیں جو ایک رواج ہو گیا ہے۔

پہلی بات: یعنی: لڑکیوں کو میراث سے محروم رکھنا، اسلامی قانون کے خلاف ہے اور غیر مسلموں کی پیروی کرنی ہے۔

دوسری بات: یعنی: جہیز کا جبری مطالبہ یا اس کی پیش کش بے اصل ہونے کے ساتھ غیر مسلموں کی نقالی واجب الترک ہے۔

چوتھی وجہ: لڑکے والوں کو مطالبہ کو پورا کرنے کے لئے بسا اوقات لڑکی والوں کو سودی قرض لینا پڑتا ہے، یا زمین گرو رکھنی پڑتی ہے، اور اگر اس کی کئی لڑکیاں ہوں، تو اس کو ہر مرتبہ یہی کچھ کرنا پڑتا ہے۔ جس کے نتیجہ میں اس کو ہمیشہ مالی پریشانی، نیز معاشی اور اقتصادی تباہی سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کی اس تباہی اور پریشانی کا سبب یہی مطالبہ یا پیش کش ہوتی ہے۔

پانچویں وجہ: جہیز وغیرہ مہیا کرنے میں بالعموم اسراف و تبذیر ہوتی ہے اور اسراف و تبذیر شرعاً ممنوع ہے۔

چھٹی وجہ: جہیز وغیرہ کے معاملہ میں عام طور پر ریا اور نام و نمود و فخر و مباہات اور شہرت طلبی و نمائش ہوتی ہے، اور یہ سب چیزیں شرعاً ممنوع ہے۔

ساتویں وجہ: لڑکی والے لڑکے والوں کا مطالبہ بالکل با دل نخواستہ جبراً اور قہراً پورا کرتے ہیں، ان کا دل شاید ہی اس پر راضی ہوتا ہے، اور کسی مسلمان کا مال بغیر اس کی خوشی اور رضا مندی کے دوسرے کے لئے حلال نہیں ہے۔ ارشاد ہے: "لا یحل مال امری

مسلم الا بطیب نفسه " الحدیث (۱) (کسی مسلمان کا مال نہیں حلال ہے مگر اس کی دلی خوشی سے)۔

آٹھویں وجہ: جہیز میں بسا اوقات بے ضرورت کی چیزیں دی جاتی ہیں، اور مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ بے ضرورت اور فضول چیزوں میں اپنا پیسہ خرچ کرے۔

نویں وجہ: مرد کی مردانگی اور شہامت وغیرت ورقوامت کے یہ بالکل خلاف ہے کہ وہ اپنی بیوی اور اس کے سرپرست کے مال کی طرف تاکے اور اس پر بھروسہ کرے، اور اپنی تعلیم وغیرہ یا کسی بھی اپنی ضرورت میں اپنی ہونے والی بیوی اور اس کے سرپرستوں کا زیر بار، احسان منداور ممنون کرم ہو۔

دسویں وجہ: جولڑکی والے مالدار اور پیسے والے ہوتے ہیں۔ وہ تولڑکے والوں کے مطالبات کسی طرح پورا کردیتے ہیں، یا جہیز کی مروجہ ملعون رسم پوری کر لیتے ہیں، لیکن جولوگ کم حیثیت یا غریب ہوتے ہیں، اور ان کے ایک یا ایک سے زیادہ لڑکیاں ہوتی ہیں، ان کے لئے لڑکے والوں کا مطالبہ پورا کرنا یا جہیز کی رسم پوری کرنا سخت مشکل ہوتا ہے، اور لڑکی ان کے لئے عذاب اور مصیبت بن جاتی ہے۔ عدم استطاعت کی بنا پر کہیں رشتہ طے نہیں ہوتا، جس کا نتیجہ بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ لڑکی معاشرہ کی خرابی کی وجہ سے غلط کاری میں مبتلا ہو جاتی ہے۔

اور اس کے بعد جو بھیانک نقشہ پیش آتا ہے اس کو زبان اور قلم بیان کرنے سے قاصر ہے۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ لڑکی کے ولی اور سرپرست اور ذمہ دار نے لڑکی کے رشتہ سے مایوسی اور اس کی وجہ سے پریشانی اور رنج وغم کے غلبہ کے باعث خودکشی کر لی ہے، یا خود لڑکی ہی نے والدین کے رنج وغم اور فکر و پریشانی کے باعث خودکشی کر لی ہے۔

گیارھویں وجہ: جو چیز شرعاً لازم نہ ہو بلکہ محض مباح یا مستحب ہو، اس کو اعتقاداً اور عملاً یا صرف عملاً اپنے اوپر لازم کر لینا اور اس کو پابندی کے ساتھ انجام دینا، اور کبھی اس کے خلاف نہ کرنا، شرعاً جائز نہیں ہے۔ بلکہ یک گونہ شیطان کی اتباع ہے اور اگر وہ کام مباح کی درجہ میں نہ ہو، اور اس میں طرح طرح کے مفاسد ہوں، تو اس کا التزام بلاشبہ شیطانی کام ہے۔ بنا بریں لڑکے والوں کی طرف سے شادی کے وقت مذکورہ مطالبہ، یا لڑکی والوں کی طرف سے پیش قدمی اور جہیز کا وعدہ اور اس کی ادائے گی اور جہیز کی رسم پوری کرنے کا التزام بلاشبہ التزام مالایلزم (جو چیز لازمی نہ ہو اس کو لازم کر لیا) ہونے کی وجہ سے شیطان کا اتباع ہے۔

بارھویں وجہ: آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے سرپرست اور ولی ہونے کے ساتھ ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھی سرپرست اور ولی تھے، اور ہر ولی اور سرپرست کے لئے ضروری ہے کہ وہ لڑکے کی شادی کے ساتھ اس کے لئے گھر اور ضروری گھریلو سامان کا انتظام کرے، جبکہ اس کے لئے اپنا ساتھ رکھنے کی گنجائش نہ ہو۔

---

(۱) السنن الکبری ٦/ ١٠٠ وسنن الدارقطنی ٣/ ٢٦.

بنابریں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی کے موقع پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چند گھریلو سامان (چمڑے کا گدا، پانی کا گھڑا، چکی، شوس کی چادر) دیا تھا، اور دونوں کو رہنے سہنے کے لئے گھر کا انتظام کسی طرح کیا تھا، لیکن یہ جہیز کی مروجہ رسم کے طور پر ہرگز نہیں، بلکہ اس لئے تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھی آپ ﷺ ہی سرپرست اور ولی تھی۔ اور بحیثیت ولی کے آپ ﷺ کے ذمہ ان کو بسانے کی صورت میں مکان اور مذکورہ چیزوں کا مہیا کرنا آتا تھا، جیسا کہ ہر باپ اپنے لڑکے کے لئے اس قسم کا انتظام کیا کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت حال کو جہیز کی مروجہ رسم سے کوئی ادنی سی بھی مناسبت نہیں ہے۔ پس حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی کے موقع پر آپ ﷺ کی طرف سے دونوں کو جو کچھ دیا گیا، اس کو جہیز کی مروجہ ملعون رسم کے ثبوت میں پیش کرنا بالکل غلط اور نادرست ہے۔

تیرھویں وجہ: لڑکی والوں کی طرف سے پیش کش اور وعدہ کرنے کی صورت میں، لڑکے والے ان کے وعدے پر بھروسہ کر کے، رشتہ منظور کر لیتے ہیں۔ اور شادی ہو جاتی ہے، تو اس کے بعد ایسا بھی ہوتا ہے کہ لڑکی والوں کی نیت بدل جاتی ہے اور وہ قصداً باوجود استطاعت کے وعدہ پورا نہیں کرتے، جس کے نتیجہ میں تعلقات خراب ہو جاتے ہیں اور باہمی کش مکش پیدا ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے لڑکی کی زندگی خراب اور اجیرن ہوتی ہے، ایسی حالت میں اس قسم کی پیش کش اور اس پر اعتماد کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟

شادی کی نسبت کے وقت لڑکے والوں کی طرف سے ہونے والا مطالبہ، یا لڑکی والوں کی طرف سے پیش کش اور وعدہ اور مروجہ جہیز کا لین دین، یہ ایسی سماجی برائی اور معاشرہ کی خرابی ہے کہ اس پر پابندی عائد کرنے کے لئے ہندوستان کی مختلف ریاستیں بہار، اڑیسہ، مغربی بنگال، ہریانہ، پنجاب، ہماچل پردیش وغیرہ بہت پہلے ہی قانون بنا چکی ہے، اور مرکزی حکومت نے بھی ایک مبسوط اور جامع قانون بنانے کی کوشش کی تھی لیکن اس کے باوجود یہ سماجی برائی کم نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ہندوستان کے تقریباً تمام فرقوں میں بڑھتی ہی جا رہی ہے۔ اس طرح کی برائیاں محض قانون بنا لینے سے ختم نہیں ہو سکتیں، جب تک کہ قانون پر عمل کرنے میں سختی سے کام نہ لیا جائے، اور قانون پر عمل کرنے والے دیانتدار اور مخلص نہ ہوں۔

ہمارے نزدیک مسلمانوں سے جہیز کی لین دین کی لعنت ہو یا اس کے علاوہ اور کوئی دوسری غیر شرعی رسم، اس کو دور کرنے اور اٹھانے کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ علماء اپنے وعظ و تقاریر و خطبات جمعہ و عیدین میں ان رسوم کی مخالفت کے ساتھ، خود اپنے گھروں اور خاندانوں سے اٹھانے میں پہل کریں، اور ساتھ ہی ہر برادری کے سربرآوردہ، بااثر لوگ، اور گاؤں کے سرداران، اپنے گھروں میں سے ان رسموں کو ختم کریں، ان کے دیکھی دیکھا انشاء اللہ عوام بھی ایسا ہی کریں گے۔ اس لئے کہ چھوٹے لوگ، بڑے لوگوں کے تابع ہوتے ہیں اور اگر عوام ان فضول رسموں کو ترک کرنے میں ان کی اتباع نہ کریں، تو پھر علماء اور خواص ان کی ایسی تقاریب میں جہاں غیر شرعی رسمیں برتی جائیں شریک نہ ہوں، ان رسموں کے انسداد کا ایک اور ممکن طریقہ بھی ہے، وہ یہ کہ علماء اور مصلحین کچھ اصلاح پسند نوجوانوں کی ذہنی تربیت کریں، اور ان کو ساتھ لے کر عوام پر ہر ممکن دباؤ ڈال کر پیدائش سے لے کر شادی تک کی تقاریب کی غلط رسموں کو ختم کرنے کی

کوشش کریں اوران رسموں کے انسداد کے لئے کوئی چور دروازہ نہ چھوڑیں۔

س: ہمارے اطراف ودیار میں یہ رواج ہے کہ قبل از عقد نکاح، مخطوبہ ومنکوحہ کو شوہر یا ان کے اولیاء زیورات دیتے ہیں جو علاوہ ازمہر ہوتے ہیں۔ اولیاء مراءۃ یا شوہر اور اس کے اولیاء کسی کی جانب سے نفیاً یا اثباتاً یہ تصریح نہیں کرائی جاتی کہ یہ زیورات بطریق تملیک ہبہ عورت کو دئے گئے، یا جب تک شوہر راضی رہے اس وقت تک بطریق اباحت منافع استعمال بغیر تملیک عین دیئے گئے، بلکہ تعامل قومی اور تعارف فیما بین الناس کے موافق دیتے رہتے ہیں۔ اور تعامل یہ ہے کہ شوہر اور اس کے اولیاء برابر اپنے کو ان زیورات کا دائمی مالک سمجھتے ہیں حتی کہ عورت اور اس کے اولیاء کو قطعاً یہ اختیار نہیں کہ زیورات مذکورہ میں از قسم رہن وہبہ وبیع وغیرہ تصرف فی العین کریں، اگر کسی عورت نے اس نوع کا کوئی تصرف کیا، تو تعامل یہ ہے کہ عورت مجرمہ گردانی جاتی ہے اور پنچایت کا بھی یہی فیصلہ ہوتا ہے۔ اور اگر عورت مرجائے بلاشرکت غیرے شوہر اپنے دیئے ہوئے ان زیورات کا مستحق سمجھا جاتا ہے، یہی تعامل ہے اور قومی پنچایت کا فیصلہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر شوہر انتقال کر جائے اور عورت دوسرا شوہر کرنا چاہے، تو متوفی کے ورثاء اور اولیاء شوہر کے دیئے ہوئے کل زیورات کا مستحق اپنے کو سمجھتے ہیں، اور جہاں پنچایت میں یہ معاملہ پیش ہوا، فوراً یہ فیصلہ صادر کیا جاتا ہے کہ جب شوہر مرگیا اور عورت دوسری جگہ نکاح کرنا چاہتی ہے، تو شوہر کے زیوارت واپس کرو۔ یہ طرز عمل اثبات استحقاق وبقاء ملک زوج کی انتہاء ہے کہ عورت کا شوہر کے دیئے ہوئے زیورات پر کوئی حق ہی نہیں سمجھا جاتا (سہام شرعیہ کے موافق حصہ کے متعلق بھی بحث تک نہیں آئی)، گویا یہ قومی مسلمات میں سے ہے کہ زیورات شوہر ہی کے ہوتے ہیں (اگرچہ توریث شرعی کے خلاف خاص اس صورت میں عورت کو محروم کرنا بالکلیہ درست نہیں۔ مگر قومی تصور اور تعامل دکھلانا ہے کہ زیورات کے متعلق ان کا کیا نظریہ اور عمل ہے؟ گاہے طرفین میں قبل از عقد نکاح کچھ رنجش ہو جاتی ہے، تو شوہر زیورات عورت کو قبل از عقد نکاح اس خوف سے نہیں دیتا کہ ایسا نہ ہو عقد نکاح سے انکار کر دیا جائے اور میرے زیورات ڈوب جائیں کیوں کہ زیورات کی واپسی کے میرے پاس کوئی ہتکنڈے نہیں، البتہ بعد از عقد نکاح بلاخوف ضیاع زیورات عورت کو زیورات دے دیتا ہے، کیوں کہ جانتا ہے کہ طلاق میرے ہاتھ میں ہے درصورت نزاع اگر زیورات کی واپسی میں کچھ بھی کاٹ کپٹ کریں گے تو طلاق نہیں دوں گا، اس لئے زیورات واپس ہی کرنے پڑیں گے، یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے زیورات پر بقاء استحقاق عود کے لئے (یہ قومی تصور و تعامل تصور خلع نہیں ہے کیوں کہ خلع زیورات ہی کی واپسی کے ساتھ متعلق نہیں ہے، بلکہ یہ تو زیورات کے ضیاع وہلاک سے اطمینان خاطر کے لئے کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زوجہ وزوج ہر ایک انتقال پر ہر صورت زیورات کی واپسی کا حق سمجھتے ہیں) نیز کچھ ایسی بھی چیزیں ہیں جو زیورات کے علاوہ بھی قبل از عقد عورت کو دی جاتی ہے، مثلاً: شیرینی، کپڑے، چوڑیاں، سربند، جوتیاں، عطر، مہندی، مگر ان اشیاء کے متعلق تعامل یہ ہے کہ اتلاف تصرف فی العین کے لئے دی جاتی ہیں، شوہر ان کے اعادہ کا استحقاق نہیں سمجھتا اور کوئی سوال نہیں کیا جاتا ہے کہ یہ اشیاء کیا ہوئیں؟ کسی کو دے دی گئی یا خود استعمال کی گئیں؟ اگر باہم کوئی نزاع ہو جائے تو نہ شوہر ان کا مطالبہ کرتا ہے، اور نہ

قومی پنچایت (بخلاف الحلی کمامر)، بلکہ اگر اولیاء مرأۃ تملیک زیورات کی شرط کرنے لگیں، تو شاید ہی کوئی خوش حال، صاحب استطاعت، غیر مضطر آدمی بدیں شرط زیورات دینے پر راضی ہو۔

پس سوال یہ کہ کیا مذکورہ بالا تعامل کے موافق جو زیورات عورت کو دیے گئے، وہ عورت کی ملکیت ہو جائیں گے؟ کیا شرعاً تسلیم للبقاء اور تسلیم للاتلاف میں کوئی فرق نہیں؟ اور قومی تعامل و تعارف کیا احد الامرین (تسلیم للبقاو تسلیم للاتلاف) کا مرجع نہیں؟ کیا بموافق عموم مجمل حدیث "عمر و بن شعیب عن ابیه عن جده" الخ سبل السلام مطبع فاروقی ۲۰ / ۸۳، مسک الختام نظامی ۲ / ۱۸۹ عورت ان زیورات کی مالکہ ہو جائے گی، اگرچہ حسب تعامل تملیکاً نہیں دیے گئے؟

نوٹ: یہ زیورات شوہر اپنی مرضی سے حسب استطاعت عورت کو دیتا ہے نہ شرائط مہر میں سے ہوتے ہیں نہ شرائط نکاح میں سے۔

س: (۲) مرد اگر بلا وجہ اپنی مرضی سے مخطوبہ سے نہ نکاح کرنا چاہے، تو جو زیورات مذکورہ بالا تعامل کے موافق مخطوبہ کو دے رکھا تھا۔ کیا شرعاً ان کو واپس لے سکتا ہے؟ یا شوہر قبل عقد فوت ہو جائے، تو اس کے ورثاء واپس لے سکتے ہیں؟ حالاں کہ حدیث عمرو بن شعیب مذکور بعمومہ فیصلہ کرتی ہے کہ قبل عصمت النکاح جو چیز بھی عورت کو دی جائے وہ اسی کی ہوتی ہے۔ فقط

بینوا بالدلائل القاطعة والحج الساطعة جزاکم الله خیر الجزاء.

ج: (۱) جو زیور یا پارچات عورت کو قبل عقد نکاح یا بعد عقد نکاح پہنائے جاتے ہیں، اگر وہ بعوض مہر دیے جائیں تو وہ بعد عقد نکاح عورت کا ملک ہوتے ہیں، ان کو ناکح یا اس کا کوئی وارث نہیں لے سکتا۔ اور اگر بعوض مہر نہ دیے جائیں، تو بھی وہ بعد عقد نکاح عورت کا ملک ہو جاتے ہیں، واپس نہ ہوں گے، اس لئے کہ وہ مستعاد نہیں ہوتے، گو تصریح کسی امر کی نہ ہو۔ مگر حقیقت میں وہ بحکم حدیث نبوی ہبہ ہوتے ہیں: "قال النبی صلی الله علیه وسلم: أیما امرأة نکحت علی صداق أو حباء أو عدة قبل عصمة النکاح، فهو لها، وما کان بعد عصمة النکاح فهو لمن أعطیه"، رواہ احمد(۱) وابوداود (۲) والنسائي وابن ماجة(۳) بسند جید متصل لہٰذا وہ اس کا ملک ہیں، اور اشیاء خوردنی ونوشیدنی وغیرہ تو عرفاً للاتلاف وعدم الرد ہی ہوتی ہیں۔ بحکم حدیث نبوی: "المسلمون علی شروطهم" اخرجه احمد، ابوداود(۴) والحاکم و صححه، والترمذی و قال: حسن صحیح بے شک عرف و تعامل پنچایت کا اعتبار ہے، مگر کتاب و سنت کے خلاف باطل ہے، لہٰذا پنچایت کا مذکورہ بالا فیصلہ باطل ہے۔

ج: (۲) اگر کسی وجہ سے عقد نکاح نہ ہوا یا عورت مرد دونوں میں سے کوئی مر گیا، تو وہ صورت مذکورہ بالا میں سے خارج ہے، سائل

---

(۱) مسند احمد ۲/۸۲(۲) کتاب باب فی الرجل یدخل بامراته قبل أن ینقدها شیئا(۲۱۲۹)۲/۵۹۷(۳) کتاب النکاح باب التزویج علی نواة من ذهب (۳۳۵۳)(٤) کتاب النکاح باب الشرط فی النکاح (۱۹۸٦)(٤) مسند احمد۲/۳۷۷، ابو داود کتاب الأقضیة باب فی الصلح (۵۹٤)٤/۱۹ وهو حسن صحیح، صحیح ابو داود للالبانی ۲/۳۹۵.

کو مغالطہ ہوا ہے، حدیث کا مفاد یہ ہے کہ گو قبل عقد نکاح عورت کو کچھ دیا گیا ہے، مگر بعد ازاں عقد نکاح ہو گیا۔ ''ایما امرأة نكحت. میں غور کیا جائے کہ یہ حکم منکوحہ کا ہے، خواہ نکاح قبل اعطاء ہو یا بعد اعطاء ہو، لہٰذا اس میں تفصیل ہوگی کہ اگر بعوض مہر کچھ دیا تو وہ واپس ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وہ جس کا عوض تھا وہ نہیں ہوا، اور اگر وہ عطیہ یا ہبہ تھا تو وہ بھی بحکم حدیث نبوی رد نہ ہوگا۔ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر موطا میں ہے کہ ہبہ بشرط عوض واپس ہو سکتا ہے۔ ضعیف مرفوع روایۃ بھی ہے، تو اس صورت میں اس کا ثبوت ہونا چاہئے، بہر حال یہ رد مختلف فیہ اور مشکل ہے، هذا والله أعلم وعلمه أتم وأحكم.

راقم: ابو سعید محمد شرف الدین
ناظم مدرسہ سعیدعربیہ دہلی ۷ / صفر / ۶۲ / ۱۳ھ

☆ ضلع بستی اور گونڈہ کے علاوہ، بعض دوسرے اضلاع کے قصبوں اور دیہاتوں میں بھی بہار و نیپال کے پسماندہ مسلم علاقوں سے کچھ پیشہ ور دلال، عورتیں اور لڑکیوں کو لا کر خواہش مندوں سے پیسے لے کر، ان سے ان عورتوں اور لڑکیوں کو بیاہ دیتے ہیں، ان میں سے جو لوگ محتاط ہوتے ہیں اور حلال و حرام کا خیال رکھتے ہیں، ان لڑکیوں اور عورتوں کے وطن کا اتہ پتہ پوچھ کر وہاں جاتے ہیں، اور پوری تحقیق و اطمینان کے بعد وہیں پر یا ان کے اولیاء باپ، بھائی وغیرہ کو اپنے ساتھ لا کر، اپنے یہاں ان لڑکیوں سے با قاعدہ نکاح کرتے ہیں، اور جن کو حلال و حرام کی پرواہ نہیں ہوتی، وہ ان دلالوں پر اعتماد کر کے ان کی لائی ہوئی لڑکیوں سے نکاح کر لیتے ہیں۔ پہلی صورت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور دوسری صورت شرعاً ہرگز جائز نہیں ہے۔

اولا: اس وجہ سے کہ ان لائی ہوئی لڑکیوں اور عورتوں میں سے بعض ایسی بھی ہوتی ہیں جو شادی شدہ غیر مطلقہ ہوتی ہیں، اور انہیں اغوا کر کے لایا جا سکتا ہے، جبکہ اس قسم کے واقعات سننے میں آتے رہتے ہیں۔

ثانیا: اس وجہ سے کہ کسی بالغہ یا نابالغہ لڑکی کا نکاح بغیر اس کے شرعی ولی کے درست نہیں ہے اور ان لڑکیوں کے ولی کا کچھ اتہ پتہ نہیں ہوتا، اور نہ اس کا کوئی ثبوت ہوتا ہے کہ ان کے ولی نے کسی دوسرے شخص کو اپنا اور قائم مقام بنایا ہے کہ وہ ان کی مولیہ کا فلاں شخص سے نکاح کر دے۔ غرض یہ کہ ایسی لائی ہوئی لڑکیوں اور عورتوں سے نکاح کرنا اسی وقت جائز اور درست ہوگا، جبکہ نکاح کے خواہش مند اس لڑکی کے اصلی وطن گاؤں یا قصبہ میں جا کر پوری تحقیق و تفتیش کرے، اور اطمینان کے بعد اس گاؤں ہی میں اس کے ولی کی ولایت میں نکاح کر کے لڑکی کو اپنے ساتھ لے آئے، یا لڑکی اور اس کے ولی اور گواہوں کو اپنے ساتھ اپنے یہاں لوا کر آئے، اور بقاعدہ شرعیہ اس سے نکاح کرے۔ واضح رہے کہ جب تحقیق کرنے کے لئے لڑکی کے وطن جائے تو اپنے گاؤں کے دو تین معتبر گواہوں کو بھی لوا جائے، تا کہ ان کی موجودگی میں معاملہ کی تحقیق ہو، اور وہ سارے معاملہ کے گواہ بنیں۔ بغیر اس کے ایسی لڑکیوں سے نکاح کرنا بڑی خطرناک بات ہے اور شرعاً درست نہیں ہے۔

گاؤں میں جن لوگوں نے اس سے پہلے اس طرح کا کام کیا ہے وہ غلط ہے، اور وہ آئندہ کے لئے حجت نہیں بن سکتا۔ جو لوگ روپیہ

لے کر یا بغیر کچھ لئے ہوئے اس قسم کا نکاح پڑھا دیتے ہیں وہ عنداللہ ماخوذ ہوں گے۔

عبیداللہ رحمانی
سہ شنبہ ۹ رمضان ۱۳۹۸ھ/ ۱۵ر اگست ۱۹۷۸ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴،ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)

☆ صورت مسؤلہ میں لڑکی مذکورہ کے باپ کی عدم موجودگی میں لڑکی کے چچا اور گاؤں کے دوسرے لوگوں نے لڑکی کا اس کی اجازت سے عقد نکاح کیا ہے، وہ شرعاً صحیح و درست ہے، باپ ولی اقرب ہے اور چچا ولی ابعد ہے۔لڑکی کا نکاح کرنے کا حق اس کے ولی اقرب باپ کو ہے، مگر جب وہ ناراض ہو کر گھر سے چلا گیا ہے، اور لڑکی کے فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا، تو ایسی حالت میں حق ولایت چچا کی طرف منتقل ہو گیا، لہذا چچا اور گاؤں کے لوگوں کا باہمی مشورہ کر کے لڑکی کی اجازت سے مناسب شخص سے اس کا نکاح کر دینا جائز اور درست ہوا۔ هذا ماظهرلي والعلم عندالله تعالى فقط.

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
۱۴ر ربیع الآخر ۱۴۱۲ھ/ ۲۳ر اکتوبر ۱۹۹۱ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴،ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)

☆ بکر کے لڑکے کا زید کی دوسری لڑکی سے کہ جس نے بکر کی بیوی کا دودھ نہیں پیا ہے، نکاح شرعاً درست اور جائز ہے۔زید کی یہ دوسری لڑکی بکر کے لڑکے کی رضاعی بہن کی نسبی (حقیقی) بہن ہے اور بکر کے لڑکے اور اس دوسری لڑکی کے درمیان وجہ حرمت نہیں پائی جاتی۔''تحل أخت أخيه رضاعا، كما تحل نسبا، كأخ من الأب، له أخت من أمه، تحل لاخيه من أبيه'' (شرح وقایہ ۲/ ۶۸) اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

عبیداللہ رحمانی ۱۴/ ۱۲/ ۱۹۸۰ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴،ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)

"فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث وربع"

تعدد ازدواج اس زمانہ میں قبیح ترین فعل خیال کیا جاتا ہے، اور اس کا نہایت مکروہ نام "شرعی آوارگی" رکھا گیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ: طلاق کی طرح اس کی بھی اسلام نے باکراہ اجازت دی ہے، یا مولویوں کی جماعت نے اپنی خوش طبعی کے لئے ایک صورت بنالی ہے۔ مگر سچ پوچھئے تو سخت ناانصافی اور دیدہ ودانستہ انکار ہے، ملامفت کے بدنام ہیں۔

تعدد کی اجازت ہنود کے یہاں بھی ہے، مگر "ستی" کے رواج اور عقد بیوگان کی رسمی حرمت، اور پھر ان کی "کفایت شعاری" بھی البتہ انہیں اس سے روکتی ہے، پھر دنیا جانتی ہے کہ شریعت موسوی میں اس کی اجازت ہے۔ عیسائیت کوئی نئی اور علاحدہ شریعت نہیں ہے۔ کیوں کہ انجیل میں ان ملکی آئین میں سے کوئی بھی منسوخ نہیں کیا گیا ہے، جو انجیل سے پیشتر جاری تھے، اور سچی بات یہ ہے کہ انجیل میں کہیں امتناع مرقوم نہیں ہے، بلکہ بائبل کی متعدد آیتوں سے پایا جاتا ہے کہ تعدد ازدواج صرف پسندیدہ ہی نہیں، بلکہ خاص خدا نے اس میں برکت دی ہے۔ صرف ان کی رہبانیت اور یورپ کے قدیم رواج تو حداز دواج نے مذہبی جماعت سے بھی اس پر صادر کرادیا ہے اور اس کو ملکی قانون میں داخل کرادیا ہے۔

ہندوستان کے مسلمان جہاں ہندو بھائیوں کے اور رسوم وخیال میں متحد، ہم زبان ہوئے، اس مسئلہ میں بھی رسم باری کی پاس رکھ لی، اور جب یورپ کے ظل عاطفت میں پرورش پانے لگے، تو ایک فطری بات تھی کہ کچھ اس ملک کی رسوم وآداب کی چاشنی سے بے بہرہ رہتے، اور پھر جو ان کے اعتراضات کے تیر برسنے لگے، تو ان کے خیال اور اعتقاد بھی تتر بتر ہونے لگے، اور ایسے حواس باختہ ہوئے کہ جواب دیتے وقت، نہ اور بلاد اسلامی بھائیوں کا پاس رہا، نہ صحابہ کرام کے عمل کا خیال آیا، نہ ہی خدا کی اجازت کا، بحران میں جو منہ میں آیا معترض ہی کے موافقت میں بولتے چلے گئے۔ نہ اس کی حکمت پر خیال دوڑایا، نہ اس کی مصلحت پر، حالاں کہ سچی بات یہ ہے کہ اس میں مردوں کے لئے سیاسی قوت عیاشی کا عمدہ علاج ہے۔ اور بشرط قدرت عدل ومصارف بہت بڑی فیاضی، ۔۔۔کی نفس کشی اور اعلیٰ درجہ مواسات ہے اور ہند کی بیواؤں اور یورپ کی عورتوں کے لئے بے انتہا رحمت، کیوں کہ زمانہ حال کی مردم شماریوں نے بتلادیا ہے کہ چند مقامات کی سوا کل ممالک میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے، یہاں تک کہ انگلینڈ اور ویلز میں کنواری اور رانڈ عورتوں کی تعداد ایسے مردوں سے دولاکھ زیادہ ہے۔ پھر اپنی ذاتی راحت وعیش اور خیالی تسکین وشادمانی کو ترجیح دینا، اور لاکھوں عورتوں کو بدکاری وبداخلاقی کی بازاروں کی رونق بنتی، اور مصیبت اور افلاس وکس مپرسی کے تہہ خانوں میں مدفون رہنے دینا، اور خدا کی دی ہوئی نعمتوں میں سے کچھ حصہ ان کو نہ دینا، کس درجہ کا ظلم اور کیسی بے رحمی وسفا کی ہے!!!؟

عقلاء کے نزدیک درحقیقت، وہ مذہب معاشرت وتمدن کے لئے مضر اور عورتوں کے حقوق کو تلف کرنے والا ہے، جو ایک سے زیادہ عورتوں کو کسی حالت اور کسی صورت میں مردوں کا جائز وقانونی شریک ہونے کی اجازت نہ دے، نہ کہ وہ جس نے ایسی صورتوں کو نظر انداز نہ کیا ہو۔

امید: بڑی عجیب بات ہے کہ جہاں کثرت ازدواج کے لفظ سے عیسائی مصنفوں کے دل میں ایسے مکروہ خیالات گذرتے ہیں کہ وہ اس امر میں ہر ایک بات کی نسبت پہلے ہی سے مصمم ارادہ کر لیتے ہیں کہ اس میں عیب نکالیں، اور نہایت بے باکی سے اعتراض کریں، ہاں چند ایسے نفوس زکیہ پائے جاتے ہیں، جو اس مسئلہ کی خوبی و مصلحت کا نہایت خوش دلی سے اعتراف کرتے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ جان ملٹن نے اس کا اقرار کیا ہے کہ یہ مسئلہ فی نفسہا کسی طرح قبیح نہیں ہے۔ مانٹگیون نے ملک کی آب و ہوا اور طبعی وجوہات کے لحاظ سے مشاہدات کی بناء پر اس کی ضرورت کا اعتراف کیا ہے۔ مسٹر گاڈفرے ہیگنس صاحب نے علم قوائے انسانی اور علم طبعیات کے ماہرین کے دریافت کی بناء پر ایشیائی ممالک میں اس امر کے رواج کی موضوعیت بتایا ہے (گو سچی بات یہ ہے کہ خود یورپ وامریکہ میں بھی اس کی اشد ضرورت ہے، جیسا کہ معزز مسٹر الگنر نڈر رسل دب صاحب امریکن نے، اپنی تقریر میں اس کی تمنا اور حسرت ظاہر کی تھی)، اور مسٹر جان ڈون پورٹ صاحب نے دونوں مذکورالصدر رایوں سے پورا پورا اتفاق فرمایا ہے۔

علم قوائے انسانی اور علم طبعیات کے مسلسل تحقیقات، اور ایسے منصف مزاج افراد کی اشاعت رائے کی بناء پر، اور نیز ملکی معاشرت و سیاست کی پکار مجبوری کی امید، مجھے کامل یقین ہے کہ یہ مسئلہ بھی بہت جلد وہاں کی ملکی قانون میں جاتا اور اس غرض کی تکمیل کے لئے اس سے سہل ترین صورت جو صرف تناسل و ازدواج کے توسط سے حاصل ہوتی ہے دوسری نہیں ہو سکتی۔

اگر یہ رواج پا جائے تو مسلمانوں سے بڑھ کر یہاں کسی کا زور باقی نہ رہے، اور ان کے ہزاروں مسئلے سہل ہو جائیں۔ تمام دفاتر اور محکمے ان سے پر ہو جائیں، فوجیں ان سے بھر جائیں، ان کی ایک سیلاب کی کیفیت ہو جائے، اور پہاڑ کی طرح اٹل ہو جائیں۔ پھر کونسل میں کسی قوم کو ان کے مقابل میں ''اپنی کثرت'' مجارٹی پیش کرنے کی ہمت بھی نہ ہو، ہر جگہ ان کا ووٹ ہو اور ان ہی کی بات رہ جائے۔ انہیں نہ دوسری قوم سے مرعوب ہو کر انتخاب علاحدہ کی تجویز پیش کرنے کی ضرورت باقی رہے، کیوں کہ یہ دن ہمارے قلت افراد کے باعث ہیں۔ غیر اقوام سے کچھ نہیں بن پڑتی، تو ہماری قلت افراد سے فائدہ اٹھانا چاہتی ہیں۔

یہ کیسی سہل ترکیب ہماری مذہبی روایت نے بتائی تھی۔ لیکن افسوس کی ہم اسلامک پالٹیکس کو ایک دم فراموش کر گئے ہیں۔ اور دیدہ و دانستہ اس سے اعراض کرتے ہیں۔ آج تک ہمارے کسی لیڈر رہند نے اس کی طرف توجہ نہیں کی۔ حالاں کہ اس میں یہ راز بھی مضمر تھا کہ اس طریقہ پر ہر شخص متعدد قبائل کو اپنا ہمزبان اور ہمدرد اور ان سے مواخات پیدا کر سکتا، اور اس کے ذریعہ کم از کم چار قبیلوں کے اختلاف ونزاع مٹا سکتا ہے۔ یہ کوئی ذہنی بات نہیں ہے، اور ملکوں میں اس سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں، جسے یقین نہ ہو ''تزک امیری'' مطالعہ کرے اور دیکھے کہ امیر عبدالرحمٰن خاں مرحوم اس سے مستفیض ہوتے تھے یا نہیں!!۔

میرے خیال میں اس صورت سے عمدہ وفادار اور جانباز جماعت قائم کرنے کا کوئی عنوان نہیں ہو سکتا۔ دنیا میں اقبال قوم کی ایک خصوصیت یہ بھی دیکھی جاتی ہے کہ وہ کثیر الاولاد ہوتی ہے۔ اقوام جاپان، جرمنی، چین اس وقت کثرت اولاد میں مشہور ہیں۔ کثیر الاولاد

شخص ''گارڈ فادر'' کہلاتا ہے اور بھلی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اس کو مد نظر رکھ کر افراد ملت کے بڑھانے کی صورت، رسول ﷺ بتاتے ہیں کہ ''ایسی عورت سے شادی کرو جس سے زیادہ اولاد کی توقع ہو'' ''تزوجوا الودود الولود''، لیکن ہماری حالت اس کے خلاف ہے اور ہم اس کو باعث مضرت خیال کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں سمجھتے کہ حاجت میں جگہ نہ پائے گا۔ اور عجب نہیں کہ مسئلہ طلاق کی طرح اس میں بھی پبلک حد اعتدال سے تجاوز کر جائے۔

اسلامی آبادی: اسلامی آبادی کے بڑھانے کی تدبیر کی طرف مذہبی روایات میں اشارات اس کثرت سے ہیں کہ اس موضوع پر مستقل رسالہ مرتب ہوسکتا ہے۔ بہر کیف! قوم عرب اپنے کل ایشیائی اقوام میں کثرت اولاد و قبائل پر فخر کرنے اور اسے محبوب رکھنے میں ممتاز ہیں۔ اور ہمیشہ اپنی عصبی قوت کے بھروسے پر دوسری سرکش اقوام کو زیر کیا، تو ان کی فطری یا ملکی خصوصیت تھی، مگر شریعت اسلام نے بھی ان کے اس خیال کا احترام کیا ہے۔ اس کے دیگر ذرائع و وسائل کے علاوہ طبعی وسائل یعنی: تزوج و تناسل میں وسعت و کثرت کو محبوب رکھا ہے، جہاں ارشاد ہے: "لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق، نحن نرزقهم وإياكم" (الإسراء: ۳۱)، رسول اللہ ﷺ اس امر کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرماتے ہیں: "تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم" اور رسول کے عم زاد بھائی ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: "خير هذه الأمة أكثرها نساء".

غور کرنا چاہیے کہ ایسی پاک نفوس نے اس قسم کی ترغیب و تحریک کیوں کی؟، اس میں یہ راز مضمر ہے کہ اس اصول طبعی پر مسلمان عامل ہوتے ہوئے کسی غیر مسلم آبادی میں تھوڑے بھی جا بسیں گے، تو قلیل ہی عرصہ میں ان کی قلت دور ہو جائے گی۔ اور اس جگہ صاحب قوت ہو جائیں گے اور پھر وہاں کی قدیم آبادی انہیں مغلوب نہ کر سکے گی۔ اور اسی غرض کے لئے تاکہ مسلمان اغیار پر بھی اپنی قوت قائم کر سکیں،

☆ لوگ ایسے باسومبرج بل کی تائیدنہ سمجھیں ورنہ النی گنگابہنے لگے گی، مسلمانوں کے عوض غیر مسلمان اقوام کو قوت حاصل ہو جائے گی، اور مسلمان ضعیف و ذلیل ترین قوم ہو جائیں گے، ضرورت ایجاد کی ماں ہے انسان جس قدر احتیاج میں مبتلا ہوگا اسی قدر اپنی ہمت کے جوہر نمایاں کرے گا، اور یہی دنیا میں دیکھا گیا ہے۔ ولیم فلپس غریب پسر شخص تھا جو آپس میں ۲۶ بھائی بہن تھے، اس کی ضرورت نے اس کے بازوؤں سے وہ کام لئے کہ وہ انگلینڈ کا متمول اور نامور شخص ہو گذرا۔ اور یہی مثال ایری اسکیفرنے بھی دنیا میں قائم کر کے دکھایا، اس قدر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شوہر اربع ازواج کی ہمت نسبتاً چوگنی ہو گی، اور کبھی وہ فقر کا منہ نہ دیکھے گا، بلکہ قلیل عرصہ میں اس کی اولاد بھی اس کی معاون ہو جائے گی، اور وہ کہیں زیادہ دولت و حشمت حاصل کر سکے گا، کیونکہ خدا آسمان سے زر و جوہر نہیں برساتا بلکہ "كل نفس بما كسبت رهينة" (المدثر: ۱۱) کا اصول دنیا میں جاری کر رکھا ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالی کے ارشاد کا یہی مطلب ہے کہ وہ تمہاری ہمت کو بلند کرے گا، اور تمہارے بازو کو قوت دے گا، جس کے باعث تم اپنے بچوں کی اچھی طرح نگہداشت کرسکو گے، اب ہم خود غور کریں کہ تعدد ازواج میں افراد ملی کی زیادتی اور غیر فرق کے ہم آہنگ کرنے کی گنجائش و قدرت ہے، یا تعدد ازواج میں۔

هست سلطانی مسلم مرا نیست کس را زهره چون و چرا

عبدالسلام مبارکپوری

اور وہ ان کے سچے قوت بازو ہو جائیں گے۔

اسلام نے کتابیہ عورت سے بھی نکاح کرنے کی اجازت دیدی۔ اس جگہ اس بات کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ بیوی اور شوہر کے رشتہ داروں میں ایسی شادیوں سے کسی قسم کے دوستانہ تعلقات قائم ہو جائیں گے۔ دونوں فریقوں میں باہمی الفت اور اعانت کے روابط مستحکم ہوں گے، جو انسانی فطرت کا تقاضہ ہے، جس پر طرہ یہ ہوگا کہ بیوی سے جو اولاد ہوگی، وہ ہر طرح اپنے ننہال والوں کی نگاہوں میں عزیز ، اور ان سے قریبانہ تعلقات قائم کرنے والی ہوگی، اور یہ صاف اور اظہر من الشمس ہے کہ دنیا میں افراد ملی سے بڑھ کر دوسری قوت ارفع نہیں سمجھی۔

نکاح بیوگان: قاسم امین بیگ لکھتے ہیں، جب میں فرانس گیا، تو جس امر نے مجھ پر سب سے زیادہ اثر کیا، اور جس سے مجھے سخت وحسرت ہوئی، وہ یہ تھا کہ پچاس برس کی عمر کی عورتیں اب تک بے شادی ہیں۔ پھر دوسری جگہ لکھتے ہیں: یورپ میں ہر جگہ میں غیر شادی شدہ عورتیں پائی جاتی ہیں۔ اگر قاسم امین ہندوستان کا سفر کئے ہوتے تو قریب قریب یہی خیال یہاں سے بھی اپنے ساتھ لے جاتے، کیوں کہ قریب قریب ہمارا کوئی گھر کوئی خاندان معصوم بیواؤں سے خالی نہیں ہے۔ ان میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو تزوج سے منقطع بھی نہیں ہونے پائی ہیں، بے اولاد ہیں اور سخت بے بس ہیں۔ کیا ایسی عورتوں کی زندگی سخت افسوس ناک نہیں ہے!؟ ذرا کوئی خیال تو کرے کہ ان کے دل کی کیا حالت ہوگی؟ اور ان کی کتنی حسرتوں کا خون آنسو بن کر بہا ہوگا؟ اور باوجود ہندوستانی عورتوں کی اعلی جبلت اور فدائیت کے، کتنی عورتوں کی زندگی سخت مبغوض اور باعث تنگ ہو جاتی ہے؟۔ مگر اس کا علاج جو اس نقص کو بالکل مٹا دے کسی نے سونچا ہے؟، زمانہ حال کی مردم شماریوں نے بتلایا ہے کہ چند مقامات کے سوا کل ممالک میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے۔ پھر ایک اخبار کا بیان ہے کہ انگلینڈ اینڈ ویلز میں کنواری اور رانڈ عورتوں کی تعداد کنوارے اور رانڈوے مردوں سے دو لاکھ زیادہ ہے۔

بعض اخبار کا بیان ہے کہ عورتوں کی تعداد بعض ملکوں میں یہ چند ہے۔ بھلا ایسی حالت میں غور فرمائیں کوئی شخص تزوج کے لئے سکینڈ ہینڈ (بیوا عورتوں) کی طرف رخ کیوں کرلے گا۔ جہاں اسے آسانی سے ایک نہیں، دو دو کنواری عورتیں مل سکیں، اور اس کے علاوہ جہاں یہ پیدائش میں زیادہ ہیں، وہاں اموات میں مردوں سے کچھ زیادہ نمبر نہیں بڑھاتیں۔

اور پھر میں پوچھتا ہوں کہ بے بیاہا جوان اپنے نفس کے لئے ایک بیوہ کی طرف طبعی رغبت کیوں کرسکتا ہے؟ اگر جواب نفی میں ملتا ہے تو "انکحو الأيامى منكم" (النور:۳۲) کی تعمیل کیوں کر ممکن ہے؟۔ ظاہراً ان کے افسوسناک اور معیوب زندگی کا علاج معلوم نہیں ہوتا۔

کیا وجہ ہے کہ باوجود مذہبی اجازت نکاح بیوگان کے، مصلحان قوم کو اس امر کے رواج دینے میں تقریبا بالکل ناکامیابی ہے!!، اور یہ اپنی کوشش وسعی کا صرف اتنا ثمرہ کیوں پا سکے کہ اب اکثر مسلمانان ہند اسے معیوب نہیں سمجھتے بلکہ مفید بات خیال کرنے لگے، اور اس

کے خلاف دوسرے بلاد اسلامی میں مصلحان قوم کو اس کی طرف توجہ کی مطلق ضرورت نہیں پڑتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بڑوں (خاوندوں) کے لئے انہوں نے کبھی فکر نہیں کی، اس کے لئے کوئی گنجائش نہیں نکالی، اگر اسی کے ساتھ ساتھ تعداد ازواج کی بھی تبلیغ کرتے تو آج ساری بیوائیں سہاگنیں ہوتیں اور ان کی زندگی بھی پاک اور عافیت دہ ہوتی، اور سچی بات یہ ہے کہ ان کے بھاگ کھل جاتے اور ان کے ذریعہ ہمارے افراد کی بھی گئی گنا زیادتی ہو جاتی۔ یہ بات صاف ہے کہ ایک مرد کنواری عورت سے شادی کے بعد دوسری تیسری چوتھی زوجہ کے لئے بیوہ عورت کی رغبت اور فیاضی بہ آسانی کرسکتا ہے، اور ہرگز اس کو اس سے دریغ کا موقع نہیں دیتا۔☆

یورپ میں اس گنجائش کے نہ ہونے سے سخت دقتیں ہیں، شادی بیوگان کی رواج اور ملکی قانون نے اجازت دی ہے، مگر سوائے دولت مند بیوا عورتوں کے، دوسروں کی نباہ شاذ و نادر ہوتی ہے، یا وہ نادار شخص دولت کے طمع میں مجبوراً ان کی طرف راغب ہوئے اور اس عورت کے لئے رحمت بنے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس گنجائش کے نہ ہونے سے، وہاں کا رواج بھی ان کے حق میں چنداں مفید نہیں ثابت ہوسکا۔ ان کی مٹی بھی وہاں ایسی پلید ہے، حالاں کہ تعداد ازواج ان کے یہاں بھی ممتنع نہ تھا۔

میں نہیں سمجھ سکتا کہ مسلمانوں کی غیرت ایسی مفید بات کی تردید کے لئے انہیں کیوں کر ہمت دلاتی ہے۔ ان کی برائی ٹھیک اسی بناء پر ہے جس بناء پر آج یا کل تک نکاح بیوگان کی تھی، بھائیو! غیر اقوام کے بے جا اعتراض سے بدکنے نہ لگو، بلکہ راسخ الاعتقاد ہونے کے ساتھ اپنے اسلامی اجازت اور تعلیم کی حکمت و مصلحت پر غور کرو، قرآن تمہارے لئے رحمت ہے۔ تم اپنی عقل کو اس کے مطابق بنانے کی کوشش کرو۔

مرد کی کمی: آج کل ہندوستان میں ایک ایسی بری ہوا پھیل رہی ہے اور متعدی ہو جاتی ہے کہ الامان والحذر! کچھ زمانہ قبل لوگوں میں دستور تھا کہ لڑکی والے شادی کرتے وقت ان کے منسوب شوہروں کی خوشحالی یا بد حالی کا لحاظ کر لیتے تھے، مگر لڑکے والے لڑکی کے کنبہ کی غربت کا چنداں خیال نہیں کرتے تھے۔ اور فی الواقع مسلمانوں میں کبھی ''تلک'' کا رواج نہ آیا تھا، دیگر رسوم و رواج تک ہی قانع معلوم ہوتے تھے، لیکن اب بے محنت دولت حاصل کرنے کے پیچھے پڑے ہیں کہ ثروت کا ذریعہ امراء کے یہاں تعلق ازدواج پیدا کرنا ہی سمجھ لیا ہے۔ مگر مسلمانوں کے دن جب تک اچھے تھے زوجہ کی دولت کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ اس کے روپئے سے متمتع ہونے کو نظر حقارت سے دیکھتے اور کبھی بھی اس کے مال کے باعث، اپنے کو اس کے نان ونفقہ سے مستغنی نہیں خیال کرتے تھے۔ مگر افسوس جس طرح

☆ ایڈیٹر: تعدد ازواج کے مسئلہ پر گو یورپ پہلے معترض تھا، مگر ابتدا اس کے سامنے ایسے اسباب پیدا ہو گئے ہیں کہ اسے خود بخود اس پر عمل کرنے میں زندگی نظر آئے گی، بہت دن ہوئے ہم نے یورپ کو مشورہ دیا تھا کہ جنگ سے فارغ ہو کر اپنی کمی تعداد کو پورا کرنا منظور ہو تو تعدد ازواج کا قانون پاس کردیں۔ کابلی اور سرحدی پٹھانوں میں بھی یہی دستور ہے کہ ہر لڑائی کے بعد جتنی بیوائیں رہتی ہیں۔ برادری کے زندہ لوگ ان سے شادی کرلیتے ہیں، جس کی تلافی ۱۵۔۱۶ سال ہی میں ہو جاتی ہے۔ یورپ کی یہ عظیم جنگ بہت سی اصلاحات پیدا کریں گی، خدا کرے بڑی اصلاح جو اس سے پیدا ہو وہ خدا کی معرفت ہو، یعنی: یورپ کے دل میں یہ بات جم جائے کہ کوئی زبردست طاقت ہے، جو دنیا کو پیدا کرکے قابو میں رکھ رہی ہے جس کی شان یہ ہے۔ ایڈیٹر اہل حدیث امرتسر۔

اور ہزاروں مرض ہم میں آگئے، عروج من الفروج کا مرض بھی جاگزیں ہوگیا، مردم شماری ہمیں بتا چکی ہے کہ عورتوں کی تعداد مردوں سے خلقتاً سہ چند ہے۔

بعض رسوم ملکی اور عام طمع دولت کی وجہ سے ہر موقع کے ملتے نہیں ہیں۔ دولت مند اپنی دولت وعزت کی وجہ سے چنداں پریشانی میں نہیں پڑتے، لیکن پھر بھی اکثر اوقات اپنے سے نسباً ودولتاً دب کر لڑکے لاتے ہیں اور ان کی فرمائشات اور تمناؤں کو پورا کرنے میں اعتدال سے تجاوز کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، لیکن ایسی حالت میں بیچارے غرباء کیا کر سکتے ہیں!؟ نہ ان کے پاس موٹر کار کے روپے!، نہ انگلستان کے سفر کے پیسے!، دوسری طرف لڑکیوں کی پیدائش پر نظر کیجئے، تو ایک ایک گھر چار چار، چھ چھ ہیں۔ کنیادان کرتے کرتے خود باپ کا بھی دان ہو جائے۔

اخبار اور روایات متواترۃ سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستانی لڑکیاں عام اس سے کہ بنگالی ہوں یا بہاری، اس کے باعث اپنی عصمت برباد کرتی ہیں اور جانیں تلف کرتی ہیں۔ تعلیم یافتہ اور غیرت مند لڑکیاں انتظاری کے بعد اپنا قصہ آپ ختم کر لیتی ہیں، یورپ میں بھی غریب لڑکیوں کا یہی حشر ہے، اور اسی وجہ سے ہر گھر میں بے بیاہی لڑکیاں پائی جاتی ہیں، اور حسرتناک وشرمناک زندگی پر ان کا خاتمہ ہوا کرتا ہے۔

نہایت افسوس کا مقام ہے کہ اب تک اس مرض کے دفعیہ کے لئے مصلحان ملت وقوم کی توجہ نہیں ہوئی ہے، یورپ میں ہوں یا ہندوستان میں، بنگالی ومرہٹہ سب خواب خرگوش میں ہیں۔ کسی کو اس اخلاقی کمزوری کی فکر نہیں ہے۔ لیکن میرے خیال میں اگر اس وبا کی روک ہماری قوت سے باہر ہے، تو ان کے لئے تعداد ازواج کی اشاعت کے سوا کوئی علاج کارگر نہیں، اور واقع روپے کی طمع سے روکنا اور قوم کے دلوں میں اس کی جانب نفور پیدا کرنا، مصلح قوم کی قوت زبان وقلم سے بہت بالا ہے۔ مگر اتنا ضرور ہے کہ اگر تعداد ازواج رواج پا جائے تو غرباء کے لئے بڑی رحمت ہے کیوں کہ تعداد ازواج بے معنی نہیں ہوگا، کبھی خوش سلیقہ ہونا، سمجھ وذی علم ہونا بھی اس کا باعث ہوگا، اور ایسی حالت میں مرد ہر بار دولت ہی کی ہوس نہیں کرے گا۔

زن پرستی: زن پرستی تو آج کل بڑی محبوب بات ہے، کیوں کہ سویلائیزیشن کی اعلیٰ ترین علامت ہے۔ گو محض تصنع ہی سہی۔ اور گو اس پر دور کا ڈھول سہاون کی مثل صادق کیوں نہ آتی ہو۔ آخر متمدن ممالک میں اس کے باعث لوگ خانگی دقتوں میں ایسے پھنستے ہیں کہ ناداری اور قرض کی نوبت پہنچتی ہے، اور پھر کیفیت جو پلٹا کھاتی ہے تو گھر جنگ ونزاع کا مرکز بن جاتا ہے، اور جیتے جی دوزخ کا نمونہ پیش کرتا ہے، یہی کیفیت ہمارے غیر مہذب ملک کی بھی ہے، امور خانہ داری میں جو دقتیں پیش آتی ہیں، اور جنس لطیف کی طلاقت لسانی اور اصرار، مردوں کی دم گھونٹ ڈالتی ہے، اس سے بڑھ کر بعض اوقات اس کا جملہ اعتقاد واعمال پر ہوتا ہے، اور مسلمان کی فطرت تک کو بالکل برباد کر دیتی ہے، یعنی: مسلمانوں کی عورتیں رسومات شرکیہ کی ادا کاری کے لئے، اپنے سمجھ دار شوہروں سے اجازت تک لے لیتی ہیں، اور بعض موقعوں میں انہیں شریک تک کر لیتی ہیں، ایسے مردوں کے متعلق مجھے ''نفحۃ الیمین'' کی ایک حکایت یاد آگئی ہے، تفریح طبع

کے لئے ہدیہ ناظرین کرتا ہوں۔

حکایت: ایک شخص نے سلیمان علیہ السلام سے باصرار ''منطق الطیر'' کے سمجھنے کی تعلیم پائی تھی، مگر اس میں شرط یہ تھی کہ اگر اپنی اس صلاحیت کی اطلاع کسی کو بھی دے گا، تو ملک الموت اس کی روح قبض کرلیں گے، وہ اکثر حیوانات کی گفتگو پر ہنستا، کبھی سبحان کہتا، کبھی روتا، کبھی مغموم ہو، اس کے باوجود جورو کو، اس کی وجہ سے کچھ بدظنی پیدا ہوتی، اور وہ تھی زبردست، اور میاں تھے مرغ خصال، اس نے جوانہیں دھر دیا، یا تو میاں بتانے پر مجبور ہوئے اور موت کی تیاری کرنے لگے۔ اس گھر کے بیل، گدھے، گھوڑے سب اپنے مالک کے غم میں پڑ گئے، چارہ پانی چھوڑ دیا۔ مگر مرغ ویسے ہی سابق دستور کھاتا پیتا بانگ دیا کرتا۔ سبھوں نے مرغ کو لعنت ملامت کرنی شروع کی۔ دو تو بیل اور گدھے تھے ہی، اس نے گھوڑے سے کہا: یہاں تم دیوانے ہو گئے ہو، ایسے مالک غم کیا۔ دیکھو میرے تحت میں اس وقت بیس مرغیاں ہیں لیکن کسی کا مجھ پر زور غلبہ نہیں۔ اور یہ میاں ایسے ہیں کہ ایک جورو سے دب کر اپنی جان دے رہے ہیں۔

واقعی یہ بات ہے کہ یہ مرض تو حد ازواج کی بدولت دامن گیر ہوتا ہے، شوہر متعدد ازواج کبھی دیو نہیں پایا جاسکتا، اور کبھی اس قسم کی مشکلات اسے پیش نہیں آسکتیں۔

عیاشی: ''لاتقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا'' (الاسراء: ۳۲) مطلق زنا کو سخت جرم قرار دیا، دنیا میں اس کی سزا سنگسار کرنا، کوڑے لگانا مقرر کی گئی ہے اور خدا کا گناہ گار الگ ٹھہرایا گیا ہے، اور اس کے سارے رخ چھوٹی بڑی آنکھیں بھی زنا کرتی ہیں۔ و أمثال ذلك کہہ بند کردیئے گئے۔ عزل واستمنا کو جانوں کو ضائع کرنا کہہ دیا گیا۔ ترک تزوج سے لا رهبانية في الإسلام فرما کر روک دیا گیا۔ تو پھر جس کسی کو غیر اخلاقی وشرعی عصیاں میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے کیا صورت قائم کی جاتی۔ کیا وہ مذہب سچا اور فطرت کے مطابق ہوسکتا ہے جو باوجود اس دعوی کے کہ کافہ انام کے لئے ہے، ایسی صورتوں کے لئے جو ساری دنیا اور تمام اقوام عالم کے اعتبار سے ہرگز نادر الوقوع نہیں کہی جاسکتی ہیں، کوئی ایسا چارہ کار نہ بتائے جو اصول اخلاق و ہمدرد انسان اور سچی عفت و پارسائی کے موافق ہو۔

تعجب تو یہ ہے کہ آزاد و غیر محتاط طبیعتیں بھی تعدد ازواج پر بیہودہ جرأت کرتی ہیں اور اس کو ''شرعی آوارگی'' سے نامزد کرتی ہیں۔ جس طریقہ کو خدا نے ''ساء سبيلا'' (الإسراء: ۳۲) سے تعبیر کیا، اس کے لئے سخت سے سخت سزائیں مقرر کیں، اسے تو اپنے لئے حلال کررہا ہے۔ جس کی خدا کے اجازت میں اس سے نفرت ظاہر کرتی ہیں۔ حالاں کہ عملاً محدود عورتوں کے وقتی شوہر بنتے ہیں، اور اس کے پیچھے گھربار، عزت وآبرو جان سب برباد کردیتے ہیں۔ اور زوجہ کے حقوق تلف کر کے حق العباد کے الگ مجرم بنتے ہیں، سچی بات یہ ہے کہ ایسے حضرات صرف زبانی صفائی دیکھاتے ہیں، درحقیقت ملکی رسم وعادات اور زمانہ کی ہوا کے تھپیڑے سے خوف کھاتے ہیں، اور لرزہ کھا کر ایسی خندقوں میں گرتے ہیں جہاں کسی کی دستگیری مشکل ہے۔

اب میں پوچھتا ہوں دنیا میں ایسے لوگ کتنے ہیں جو فی الواقع اپنے کو بے اعتدالیوں سے عمر بھر بچا سکے ہوں اور ایک ہی بار جائز بی بی پر قانع رہے ہوں، وہ متمدن ممالک جسے تو حد از دواج پر فخر ہے اور دوسروں پر دیدہ دہنی کرتے ہیں، اگر ان کی معاشرت اور اخلاق کا مطالعہ کرو، تو وہاں ایسے ایسے فواحش، تجارت کے طور پر اصول و قاعدہ کے ساتھ علانیہ ہوتے ہیں کہ شیطان بھی الامان والحذر پکارتا ہے، اگر وہاں اس وجہ سے بے پردگی اور ذکور واناث کا ایسا بے روک ٹوک ملنا ملانا نہ ہوتا ہے، اور نہ صرف دوستوں اور احباب ہی بلکہ اعزہ واقارب کے گھر ان کی حرم سرائیں نہ ہوتیں۔ تو ایک دن بھی یہ بسر نہ کر سکتے۔

قاسم امین بیگ لکھتے ہیں: ملک فرانس میں جتنے بچے پیدا ہوتے ہیں، ان میں چوتھائی سے زیادہ اولاد حرام ہوتی ہے اور ایک لاکھ پچاس ہزار اولاد حرام ہر سال بحالت حمل یا بعد از وضع حمل ضائع کر دی جاتی ہے، یہ اعداد وہ ہیں جن کا علم گورنمنٹ کو ہوتا ہے اور سرکاری کاغذات میں آجاتے ہیں، ورنہ یہ تعداد پانچ لاکھ سے کسی طرح کم نہ ہوگی۔ جول سیمیول نامی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی ولد الزنا قتل سے بچ جائے تو اس کو ایک معجزہ سمجھنا چاہیے۔ ناجائز عشق کے باعث جتنے خون صرف اس ملک ہند میں ہوتے ہیں اور جن کی رپورٹیں شائع ہوتی ہیں وہ کیا کم ہیں!!!۔

ناظرین خود فیصلہ کرلیں کہ متمدن ممالک اور نیز آزاد طبیعتوں کا فخر کرنا کہاں تک زیبا ہے! اور یہ کس قدر تفرقہ پیدا کرنے والی اور خلقت عالم کو برباد و نیست کرنے والی ہے۔

خدا نے ان امراض سے بچنے کے لئے بھی یہی دوا اشارۃ بتادی ہے، ایک امریکن پروفیسر الگزنڈر رسل دب نے ممبئی میں اپنے لیکچر میں کہا تھا کہ: یورپ و امریکہ میں اگر اسلام کی طرح سے پردہ اور تعدد ازواج کا رواج ہوتا، تو آج وہاں اس قدر فواحش ہرگز نہ ہوتے۔ ان شاء اللہ وہ زمانہ قریب ہے کہ تمام یوروپ اس اجازت کا قائل ہو جائے گا۔

ذات: ذات کا قصہ اور اس کی نگہداشت الیشیائی خلقت کا خاصہ ہے اور اہل ہند اپنے خصوصیت میں سب سے ممتاز ہیں۔ اکثر ریفارمر نے قومی وملکی ترقی کے لئے ''ارتفاع ذات'' کو نہایت ضروری خیال کیا ہے، اور اس کی قید و بند کو موجب نکبت۔ اور وہ اپنی زبان وقلم سے اس کے مٹانے کی کوشش سے باز نہیں آئے ہیں۔ مگر جب یورپ باوجود اپنی اتنی ترقی کے قدامت پرستی اور ملکی رسوم کے سخت پابندی سے نہ بچ سکا، حالاں کہ اس کی یہی پابندی وہاں فواحش ومنکرات کی اشاعت کی باعث ہے، تو پھر ہندوستان اپنے ایسے قدیم رسم ورواج سے دابستہ ہے، کیوں بغیر کسی گنجائش وراستہ کے کسی کی سن لیتا (کہ میرے خیال میں کسی قوم کے راہ ترقی میں پابندی ذات مانع نہیں ہے)، اگر وہ اسلام کے اس زریں اصول واجازت (تعدد ازواج) پر کاربند ہوتے ہوئے اس کی ترغیب دیتے، تو آج کو اس بندش سے آزاد پاتے۔ لیکن اب بھی وقت باقی ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا۔ اس سے سہل طریقہ ذات کے قیود کے مٹانے کا نہیں دوسرا نہیں مل سکتا۔ دیکھئے اور پھر غور کیجئے!!۔ ہر شخص چار عورتیں ایک منصب، ایک ذات کی اپنی زوجیت میں نہیں لاسکتا، لامحالہ ایک سیدانی ہوگی، دوسری جاٹ، تیسری

مغل خاندان کی ہوگی، تو چوتھی سنٹھال یا کھونڈ، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک باپ چار بچے، چار مرتبے یا چار حسب ہوں گے۔

تقاضائے فطرت باپ کو اس امر پر مجبور کرے گی کہ اپنی ساری اولاد کو ایسے گھروں میں بیاہے کہ نظروں میں اونچے دیکھائی دیں، جو دنیا میں ہزاروں مثالیں شہر وقصبہ میں ایسی اور ملتی رہتی ہے، پس اس طرح نصف صدی ہی کے اندر کسی کو تفاخر بالنسب کا خیال بھی نہ رہے گا، سب کے سب مساوی اور ایک پلیٹ فارم پر آ جائیں گے پھر نہ سید کا جھگڑا رہے گا نہ پٹھان کا۔

ریفارمر سوچیں کہ وہ قوم کو ہانکنا چاہتے ہیں، مگر اس کے لئے قبل قوم کے لئے راستہ ہموار نہیں کرتے، اور جب وہ راستہ کی پرتال کرتے ہیں تو ہمیشہ یورپ کی دوربین اور فیتہ سے کام لیتے ہیں، کبھی ملکی دوربین استعمال نہیں کرتے، حالاں کہ ان کی زبانیں سودیشی اشیاء کے لئے چیختے سنائے دیتے ہیں!!۔

نوٹ: مسلمانوں کو اپنے سیاسی مسئلہ کی تحقیق کے وقت چند امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

(۱) پہلے قرآن کی صاف اور واضح عبارت پر غور کرنا چاہیے کہ وہ اس مسئلہ کے متعلق کیا فیصلہ ناطق کرتا ہے۔

(۲) پھر جناب سرور کائنات نے اس کو عالم کے لئے کس طرح برت کر دکھایا، اور پھر صحابہ کرام کا جو جناب کے تلمیذ اور فدائی تھے۔ اس کے متعلق کیا عمل رہا، کیوں کہ قرآن ہم کو صرف مادی اور سوشل ہی تعلیم نہیں دیتا ہے، بلکہ ہر جگہ ساتھ ساتھ پالٹیکس کی تعلیم بھی دیتا جاتا ہے، (آج یورپ ان تعلیم کی قدر کر رہا ہے اور پھل رہا ہے)، کیوں کہ حامل وحی سے بڑھ کر قرآن کے مطلب کا عالم اور عارف دوسرا کون ہوسکتا ہے؟، اور نیز صحابہ کرام سے زیادہ مستند اور زیادہ خائف اور زیادہ تعلیم یافتہ، عربی زبان کا سمجھنے والا دوسرا کون ہوسکتا ہے!؟ جنہوں نے مجرد خبر پر، ہاتھ کے جام پھینک دیئے اور خم کے خم لڑھکا دیئے، اور دوسرے وقت اپنے گھر کو دولت سے خالی کر دیا، اللہ اور اس کے رسول کے پیارے نام کے عوض اسے چھوڑ دیا، غرض اسلام کے لئے عزت جان، مال اولاد، کسی کو فدا کرنے میں کبھی دریغ نہیں کیا۔

ہمارے علماء کا فرض ہے کہ لوگوں کے سامنے اسلام کی تعلیم کی خوبیاں اور اس کی سیاست کے اوراق پیش کریں، جس سے لوگوں کے کان اور آنکھیں آشنا ہوں، ہماری غلط تاویل کی اصل وجہ یہی ہے کہ سچے علماء جن میں خشیة الله کا مضمون ہے، اس طرف سے بے پرواہ ہیں، ہم اپنی قومی و مذہبی روایات سے بالکل ناواقف ہیں، نہ ایسی تفسیر سے جو مادی، سوشل اور سیاسی امور کی تعلیم کو واضح طریق پر ایک ساتھ بتاتی ہو، نہ انبیاء، صالحین، محدثین، علماء، فضلاء کی صحیح سوانح عمریاں موجود ہیں، جو عمدہ نمونہ ہر وقت پیش کرے، بخلاف اس کے یورپ میں ادنی سے ادنی شخص کی اس تفصیل سے حالات لکھی گئی ہے، جس سے وہ ہر طرح کے سبق پاتے رہتے ہیں، قومیت زندہ رہتی ہے اور ان کی ہمت بڑھتی رہتی ہے، ہمارے تنزل کا ایک سبب یہ ہی ہے کہ ہمارے قومی کارناموں کا کوئی عمدہ انتظام اور سلسلہ نہیں رہا ہے۔

اللهم تقبل منا إنک أنت السميع العليم وماعلينا إلا البلاغ.

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر ج:۱۳، ش:۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳،
۱۴/ جولائی، یکم اگست، ۲۵/ اگست ۱۹۱۶ء
۱۲/ رمضان ۴/ شوال ۲۴ شوال: ۱۳۳۴ھ)

ج: یہ خیال کہ جب تک بیوی کا نصف مہر ادا نہ کرلیا جائے، اوس سے صحبت کرنا شرعاً ناجائز ہے، اور بغیر نصف مہر ادا کیے صحبت کرنے والا گنہگار ہے، بالکل غلط اور باطل ہے۔ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہاں اگر بوقت نکاح عورت نے یہ شرط کرلی ہو کہ آدھا مہر فوراً دینا ہوگا، اور شوہر نے اس شرط کو منظور کرلیا ہو، تو وہ آدھا مہر ادا کرنے سے، اور اوس کے وصول ہونے سے پہلے، شوہر کو صحبت کرنے کا موقع، اپنے سے انکار کرسکتی ہے۔ لیکن اگر شوہر ادا کیے بغیر وطی کرلے تو یہ وطی کرنا ناجائز نہیں ہوگا۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
دارالحدیث رحمانیہ دہلی
۱۳۶۶ھ

کتاب الطلاق

س : نابالغ کی طلاق شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟

ج : نابالغ کی طلاق عندالشرع لغو اور کالعدم ہے آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ’’**کل طلاق جائز 'إلاطلاق المعتوه المغلوب علی عقله**‘‘ (ترمذی) (۱) اور فرمایا ’’**رفع القلم عن ثلثة' عن النائم حتی یستیقظ' وعن الصبی حتی یبلغ' وعن المعتوه حتی یعقل**‘‘ ۔(احمد وترمذی وابوداود)(۲).

(محدث ج:۸ش:۵ رجب ۱۳۵۹ھ ستمبر/۱۹۴۰ء)

س : نابالغ بچے کی طرف سے ولی طلاق دے سکتا ہے یا نہیں؟

ج : نابالغ لڑکے کی طرف سے ’’ولی‘‘ کی طلاق واقع نہیں ہوتی آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں:

’’**إنما الطلاق بید من أخذ بالساق** ‘‘ أخرجه ابن ماجه (۳)، والطبرانی فی الکبیر عن ابن عباس رضی الله عنهما.

(محدث ج:۸ش:۵ رجب ۱۳۵۹ھ ستمبر/۱۹۴۰ء)

☆ : عورت کو طلاق دینا ناگزیر ہو جائے تب ہی طلاق دینا چاہیے جس کی بہتر صورت اور شرعی تصریح یہ ہے کہ اس کی پاکی کے زمانے میں جس میں شوہر نے اس سے صحبت نہ کی ہو وہ اس کو ایک طلاق دیدے، طلاق کی عدت تین حیض کا آنا ہے۔ تیسرا حیض ختم ہوتے ہی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ عدت کے اندر شوہر کو رجوع کرنے کا حق رہتا ہے۔ شوہر نے عدت کے اندر رجوع نہیں کیا اور عدت ختم ہوگئی تو عورت بائن ہوگئی۔ رجوع کا حق باقی نہیں رہا لیکن یہ بینونت خفیفہ ہے۔ عورت راضی ہو تو باقاعدہ نکاح کر کے اوس کو اپنی زوجیت میں لا سکتا ہے۔ حلالہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ تین طلاق دینا ضروری نہیں ہے، تین طلاق دینے کی صرف اجازت ہے۔ اگر تین طلاق دینا ہو تو مسلسل تین طہر (پاکی کے زمانوں میں) ایک ایک طلاق دی جائے۔ بیک وقت ایک سے زائد دو یا تین طلاق دینا حرام

(۱) کتاب الطلاق باب ماجاء فی طلاق المعتوه (۱۱۹۱) ۴۹۶/۳،(۲) مسند احمد ۱۱۶/۱ ،لترمذی کتاب الحدود ،باب ماجاء فی من لا یجب علیه الحد، (۱۴۲۳) ۳۲/۴، ابوداود کتاب الحدود باب فی المجنون یسرق أو یصیب حدا (۴۳۹۸) ۵۵۸/۴،
(۳) کتاب الطلاق باب طلاق العبد (۲۰۸۱) ۶۷۲/۱.

اورممنوع ہے۔اس صورت میں صرف ایک رجعی طلاق پڑے گی بقیہ دولغو اور کالعدم ہو جائیں گی۔ایک ایک طہر میں ایک ایک طلاق دینے کی صورت میں دوطلاق تک رجعت کا حق رہتا ہے۔تیسرے طہر میں تیسری طلاق دینے کے بعد عورت بائن مغلظ ہوجاتی ہے۔ طلاق کا محل نہیں رہتی۔

صورت مسؤلہ میں جب شخص مذکور نے دوسرے مہینہ میں دوسری طلاق دینے کے بعد جبکہ اوس کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق تھا اور تیسرے مہینہ میں تیسری طلاق دینے کی اجازت تھی، نہ تو دوسری طلاق کے بعد رجوع کیا نہ تیسری طلاق دی، یہاں تک کہ پانچ چھ مہینے گذر گئے تو اب نہیں رجوع کرسکتا ہے، کیوں کہ رجوع کا حق عدت کے اندر رہتا ہے اور یہاں عدت ختم ہوگئی ہے اور تیسری طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ عدت ختم ہوجانے سے بینونت واقع ہوگئی اور عورت محل طلاق نہیں رہ گئی۔گو یہ بینونت خفیفہ ہے غلیظ نہیں ہے۔عورت راضی ہو تو بغیر حلالہ کرائے شوہر سابق اس سے نکاح کرسکتا ہے۔

عبیداللہ الرحمانی ۱۶ر دسمبر ۱۹۷۹ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

س : حالت حمل میں عورت کو طلاق دینا کیسا ہے؟

ج : حمل متحقق اور ظاہر ہوجانے کے بعد طلاق دینی بلا شک وشبہ بالاتفاق جائز ہے۔ **"قال ابن عبدالبر: لاخلاف بين العلماء أن الحامل طلاقها للسنة، وقال أحمد: أذهب إلى حديث سالم عن أبيه: ثم ليطلقها طاهرا أو حاملا" وأخرجه مسلم وغيره، فأمره بالطلاق في الطهر أو في الحمل" الخ** (مغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۳۵).

(محدث دہلی)

س : زید نے بحالت نشہ دوران حجت وتکرار میں اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دے دیا، لیکن بعد دفع سکر (نشہ) زید کو طلاق دینے کا خیال نہیں ہے چند عورتیں جو تکرار وحجت کے وقت وہاں موجود تھیں ان کا بیان ہے کہ زید نے بحالت نشہ اپنی بیوی کو طلاق دے دیا ہے۔بعد اس واقعہ کے زید اور اس کی بیوی ڈیڑھ دو ماہ تک بدستور سابق میاں بیوی کی طرح رہتے رہے، اب زید کی بیوی کہتی ہے: کہ ہم کو صفائی دیدو زید نے کہا: کہ تم اپنے میکے سے دو چار آدمی بلاؤ ان کے سامنے صفائی یا طلاق دے دوں گا۔چنانچہ اس کی بیوی نے اپنے میکے سے دوچار آدمی بلوایا اور زید نے بھی اپنے دوچار آدمیوں کو اکٹھا کیا۔ان سب لوگوں کے مجمع میں زید کی بیوی نے کہا کہ زید نے مجھ کو طلاق دے دیا ہے۔حاضرین نے زید سے پوچھا: کیا تم نے واقعی اپنی بیوی کو طلاق دے دیا ہے؟۔زید نے کہا کہ: مجھ کو مطلق ہوش نہیں ہے کہ میں نے طلاق دی ہے یا نہیں۔حاضرین کے بار بار پوچھنے پر زید نے کہا کہ ممکن ہے سچ کہتی ہو، لیکن مجھ کو قطعی خیال نہیں ہے، پھر میں بغیر یاد کے کیوں کر اقرار کرلوں۔اب سوال یہ ہے کہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟......

محمد سلیم عبدالحلیم، پٹنہ

ج : اگر کسی کو نشہ والی چیز (افیون، بھنگ، شراب، تاڑی، دیگر منشیات) کے استعمال سے اس درجہ کا نشہ ہو جائے کہ بہکی بہکی باتیں کرنے لگے۔ یہ نہ جانے کہ اس کی زبان سے کیا نکل رہا ہے۔ جو کچھ بولتا ہو اس کو سمجھتا نہ ہو اور ایسی باتیں کرے جن کو عقل و ہوش (بے نشہ) قائم رہنے کی حالت میں زبان پر نہیں لاسکتا۔ خلاصہ یہ کہ نشہ کی وجہ سے عقل زائل ہو گئی ہو یا اس میں نقص و خلل واقع ہو گیا ہو تو ایسے نشہ کی حالت کی طلاق شرعاً معتبر نہیں ہے، لغو اور کالعدم شمار کی جاتی ہے، آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "كل طلاق جائز، إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله" (ترمذی عن ابی هريرة) (۱) قال الحافظ: "المراد بالمعتوه: الناقص العقل فيدخل فيه الطفل والمجنون و السكران، والجمهور على عدم اعتبار مايصدر منه" (فتح: ۹/ ۳۹۳)، "قال عثمان: ليس لمجنون ولا سكران طلاق، وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز" (بخاری (۲) والبسط في الفتح ۹/ ۳۹۲ للحافظ والنيل للشوكاني ۷/ ۲۱ والمغني لابن قدامة ۱۰/ ۳۴۵ والمحلى لابن حزم ۷/ ۲۰۹ وغير ذلك من المطولات پس اگر نشہ کی وجہ سے زید کی یہ حالت تھی کہ زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کو سمجھتا نہیں تھا اور نہ یہ جانتا تھا کہ وہ طلاق کا لفظ بول رہا ہے یا کچھ اور، تو اس کی بیوی پر نشہ کی حالت میں طلاق دینے سے طلاق نہیں واقع ہوئی، دونوں بدستور میاں بیوی ہیں۔

(محدث ج:۸ ش۲، ربیع الآخر ۱۳۵۹ھ/ جون ۱۹۴۰ء)

س : زید نے والدہ سے ناراض ہو کر اپنی بیوی حالت حمل میں مجلس واحد میں تین طلاقیں دی، بعد ازاں رجوع کرنا چاہتا ہے کیا شرعاً اس کے لئے رجوع کرنا جائز ہے؟

ج : مجلس واحد کی تین طلاق شرعاً ایک رجعی طلاق کے حکم میں ہے یعنی: صرف ایک ایسی طلاق واقع ہوئی ہے جس میں شوہر کو عدت کے اندر رجعت کا حق و اختیار حاصل ہوتا ہے اور بقیہ دو طلاق خلاف شرع ہونے کی وجہ سے لغو اور کالعدم ہوتی ہے عن ابن عباس قال: طلق ركانة أم ركانة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: راجع امرأتك، فقال: إني طلقتها ثلاثا؟ قال: قد علمت راجعها" رواه أبو داود (۳) وفي لفظ لأحمد: "طلق أبو ركانة امرأته في مجلس واحد ثلاثا فحزن عليها حزنا شديدا، فقال رسول الله ﷺ: راجعها فإنها واحدة (۴) وعنه قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلاث واحدة" الحديث رواه مسلم (۵).

اور مطلقہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" قرآن کریم (۶) پس زید اپنی مطلقہ سے بچہ پیدا ہونے سے قبل رجوع کر سکتا ہے، یعنی: صرف زبان سے یہ کہہ دینے سے کہ میں اپنی مطلقہ فلاں کو بیوی بنا لیا (مطلقہ راضی ہو

(۱) كتاب الطلاق باب ماجاء في طلاق المعتوه (۱۱۹۱) ۳/ ۴۹۶ (۲) كتاب الطلاق باب الطلاق في الاغلاق والمكره والسكران ۶/ ۱۶۸ (۳) كتاب الطلاق باب (۲۲۰۶) (۴) مسند احمد (۲۳۸۷) (۵) كتاب الطلاق باب طلاق الثلاث (۱۴۷۴) ۱/ ۱۰۹۹ (۶) الطلاق: ۴.

یانہ) رجوع صحیح ہو جائے گا۔ زید نے اگر وضع حمل سے پہلے رجوع نہیں کیا۔ تو عورت کی رضامندی سے نکاح جدید کے ذریعہ اس کو اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے۔ حلالہ شرعی کی ضرورت نہیں ہوگی۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسہ دارالحدیث الرحمانیہ بدہلی ۲۷؍جون ۱۹۴۱ء

الجواب بعون الوهاب وهو الموفق للصواب: صحیح احادیث کی رو سے ایک مجلس کی تین طلاقیں خواہ ایک ہی لفظ: تجھے تین طلاق یا تجھے طلاق۔ تجھے طلاق۔ تجھے طلاق سے دی جائیں، ایک ہی شمار ہوتی ہیں۔ ایسی تین طلاقوں کے بعد شوہر کو عدت کے اندر (اور عدت تین حیض ہے) رجعت کا پورا پورا اختیار ہے۔ اگر عدت کے اندر رجوع کر لیا جائے تو نئے نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔

مندرجہ ذیل احادیث سے یہ مسئلہ صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے:

(۱) من طريق عبدالله بن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: ''كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم.''

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس کے بعد عمر کے عہد خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طلاق کے معاملہ میں لوگ جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں حالاں کہ اس میں ان کے لئے ڈھیل اور آسانی تھی۔ اس کے لئے اچھا ہے کہ ان سب کو ان پر جاری کر دیا جائے، چنانچہ انہوں نے اس طلاقوں کو ان پر جاری کر دیا''۔ **صحیح مسلم ۱۰۹۹/۱**، (۳) **رواہ عبدالرزاق فی المصنف ۳۹۲/۶، احمد فی المسند ۳۱۴/۱.**

(۲) ''عن طاؤس أن ابا الصهباء قال لا بن عباس: أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وثلاثا من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: نعم'' ''ابوالصہباء نے ابن عباس سے کہا کہ: کیا آپ کو معلوم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ابوبکر کے زمانہ میں اور حضرت عمر کی خلافت کے تین سال تک تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوئی تھیں؟ تو حضرت ابن عباس نے فرمایا: ہاں''۔ مسلم شریف (۲) ابوداؤد (۳)، سنن نسائی، مصنف عبدالرزاق (۳۹۲/۶)، سنن دارقطنی (۴۶/۴)، سنن بیہقی (۳۳۶/۷).

(۳) ''عن طاؤس أن أباالصهباء قال لابن عباس: هات من هناتک، ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول لله وابى بكر واحدة؟، فقال: قد كان ذلک، فلما كان فى عهد عمر تتابع الناس فى الطلاق، فأجازه عليهم.''(۴).

(۱۔۲) كتاب الطلاق باب طلاق الثلاث ۱۴۷۲) ۱۰۹۹/۳ (۳) كتاب الطلاق باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ۲۲۰۰) ۶۴۹/۲۔۶۵۰ (٤) كتاب الطلاق باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة ۱٤٥/٦ (٤) مسلم مصدر سابق.

''ابوالصہباء نے ابن عباس سے کہا کہ: لاؤ جو آپ کے علمی مسائل ہوں۔ کیا تین طلاقیں رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے عہد میں اورابوبکر صدیق کے زمانہ میں ایک ہی نہ تھیں؟۔ ابن عباس نے فرمایا: بے شک ایک ہی تھیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب لوگوں نے پے در پے طلاق دینی شروع کردی تو حضرت عمر نے ان پر جاری کردیا''۔

ان احادیث کی روشنی میں شوہر بیوی سے عدت کے اندر اندر بیوی سے رجعت کرسکتا ہے۔ اگر طلاق دیئے ہوئے تین حیض یا تین طہر نہ گزرا ہو۔

طلاق خواہ غصہ کی حالت میں دی جائے یا سنجیدگی کی، بہرحال واقع ہوجائے گی اور ایک مجلس کی تین طلاق ایک ہی شمار کی جائے گی۔ جیسا کہ مذکورہ بالا احادیث سے ثابت ہوچکا ہے۔ **ھذا ماظھرلی والعلم عنداللہ تعالی**

کتبہ بیدہ
عبدالعزیز عبیداللہ الرحمانی
۱۹۹۸/۱۱/۲۳ء ۱۴۱۹/۸/۲ھ

س : ایک شخص نے اپنے گھر کے کاروبار میں نقصان واقع ہوجانے کی وجہ سے بیوی سے جھگڑے کی حالت میں یہ کہہ دیا کہ میں نے تم کو طلاق دیا۔ بیوی نے کہا کہ میں طلاق نہیں لوں گی میرے باپ ماں اور عزیزوں کو بلا کر تصفیہ کرو کہ میں نے کیا شدید قصور کیا ہے۔ اسی دن سے میاں بیوی گھر میں حسب سابق ایک ساتھ رہتے ہیں میاں نے بیوی کے عزیزوں کو نہ بلایا اور نہ ان کو خبر دی۔ پس عورت پر طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ اگر واقع ہوئی تو عورت کے انکار کے بعد شخص مذکور کے اپنی بیوی کے ساتھ حسب سابق ایک گھر میں رہنے سے رجعت ہوئی یا نہیں؟۔ اگر رجعت نہیں ہوئی تو شخص مذکور کے ساتھ کیا برتاؤ کرنا چاہیے۔؟......خریدار محدث نمبر:۹۹۵۱

ج : طلاق خالص شوہر کا حق ہے اور بوقت ضرورت اس کا اپنے اس حق سے فائدہ اٹھانا عورت کے قبول ورضا پر موقوف نہیں ہے، پس صورت مسئولہ میں باوجود عورت کے یہ کہنے کے کہ میں طلاق نہیں لوں گی اس پر ایک طلاق واقع ہوگئی۔ اب اگر شوہر نے اس سے یہ کہہ کر کہ: میں نے تجھ سے رجعت کرلی یا تجھ کو بیوی بنالیا۔ اس کے ساتھ حسب سابق رہنے سہنے لگا، یا رجعت کی نیت سے اس کا بوسہ لے لیا، یا اس سے صحبت کرلی، تو رجعت صحیح ہوگئی اور وہ اس کی حسب سابق بیوی ہوگئی۔

(محدث دہلی)

س : ایک مسلمان نے جس کی شادی ایک مقلد اہل السنت والجماعت حنفی عورت سے ہوئی ہے۔ ایک وقت اور ایک جلسہ میں بحالت غصہ بالاعلان تین باریوں کہا کہ: اے فلاں میں تجھ کو طلاق دیتا ہوں، اب بعد میں وہ اپنے کو غیر مقلد اہل حدیث کہتا ہے اور رجوع کرنا چاہتا ہے اس بنا پر کہ یہ تین طلاق ایک شمار ہوگی اور رجعی۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تین طلاق بائن ہوئی یا ایک رجعی؟

نــــوٹ : اس مرد طلاق دہندہ کے باپ غیر مقلد تھے جن کا انتقال اس کے ایام طفولیت میں ہوگیا اور ماں نے پرورش کیا جو حنفی

المذہب ہے۔..................محمد خلیل الرحمٰن قانون گو پینشنر

ج : طلاق دہندہ جیسا کہ اب اپنے کو اہل حدیث کہتا ہے اور سمجھتا ہے اگر اس واقعہ کے ظہور سے پہلے بھی اہل حدیث تھا اور لوگ اس کو اہل حدیث سمجھتے تھے۔ باپ کے اہل حدیث ہونے کی وجہ سے یا خود اس کے اپنے اہل حدیث ہونے کا عمل اور عقیدہ رکھنے کی وجہ سے تو بلاشبہ اس کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ بیوی یا ماں کا مقلد ہونا اس کو اپنے اس شرعی حق کے استعمال سے مانع نہیں ہوسکتا۔ لأن الحق أحق أن يتبع، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل.

اور اگر وہ اس سے پہلے مقلد تھا اور اب اس واقعہ کی وجہ سے محض رجوع کرنے کی خاطر اپنے کو اہل حدیث سمجھنے اور کہلوانے لگا ہے تو مجھے اس کو ایسی حالت میں رجوع کے جواز کا فتویٰ دینے میں تامل ہے۔ میں ایسے شخص کے لیے رجوع کا حق نہیں سمجھتا۔ قال الترمذی فی باب ماجاء لاطلاق قبل النكاح (۴۸۷/۳) "وذكر عن عبدالله بن المبارك، أنه سئل عن رجل حلف بالطلاق أن لايتزوج، ثم بداله أن يتزوج، هل له رخصة بأن يأخذ بقول الفقهاء الذين رخصوا في هذا؟ فقال عبدالله بن المبارك: إن كان يرى هذا القول حقا' قبل أن يبتلى بهذه المسئلة' فله أن يأخذ بقولهم' فأما من لم يرض بهذا، فلما ابتلي أحب أن يأخذ بقولهم' فلا أرى له ذلك"۔ اس کا یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ حنفی سے شافعی ہوجانا یا حنفی سے اہل حدیث ہوجانا ناجائز ہے یہاں مذہب کی تبدیلی بیوی کی خاطر یعنی محض ایک نفسانی غرض سے ہوئی ہے، مذہب اہل حدیث کو حق وصواب جان کر نہیں ہوئی ہے۔ مولوی انور شاہ مرحوم لکھتے ہیں:

"ثم ما في كتب الفقه الرجوع من التقليد بعد العمل غير جائز' ليس معناه مافهمه بعض القاصرين أنه لايجوز كون الشافعي حنفياأوبالعكس، وكذا معناه عدم جواز ترك تحقيق بعد سنوح تحقيق آخر خلافه' لأنه يجوز التحول من مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر إن بداله ودعته حاجة، وكذا يجوز للمجتهد أن يترك تحقيقه ويختار الجانب الآخر' إن رأى فيه الصواب، فإن الشافعي رحمه الله كان قائلا بعدم وجوب الفاتحة على المقتدى في الجهرية، ثم رجع عنه واختار وجوبها قبل وفاته بسنتين، فهذا أيضا جائز' بل معناه أنه إن اختار تحقيقا في مسئلة، ثم عمل عملا لم يكن صحيحا على هذا التحقيق، وأراد أن يطلب له صورة الصحة فقال إني أختار تحقيقا آخر في تلك المسئلة بعينها تصحيحا لعمله، فإنه لايجوز" الی آخر ماقال (فیض الباری ۳۵۴/۱):

(مصباح بستی)

ج : ۲۔صورت مذکورہ میں اگر میاں اور بیوی دنوں مسلکا اہل حدیث ہیں، تو طلاق کی تعداد کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف کا کوئی فائدہ اور نتیجہ نہیں۔ شوہر نے دو طلاق دی ہو یا تین، صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوئی۔ شوہر کو عدت کے اندر رجعت کا اختیار اور حق حاصل ہے اور اگر میاں بیوی دونوں مسلکا اہل حدیث نہیں ہیں بلکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی بھی امام کے

مقلد ہیں تو اس صورت میں فیصلہ خاوند کے حق میں ہوگا، بیوی تین طلاق کی مدعی ہے اس طرح وہ نتیجۃً حرمت غلیظہ کی مدعی ہوگئی ہے، اور شوہر اس کا منکر ہے، اور عورت کے پاس اس کے دعوے کے ثبوت میں شرعی شہادت موجود نہیں ہے، پس شوہر کی بات اس کی قسم کے ساتھ شرعاً معتبر ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: ''إذا ادعت المرأة أن زوجها طلقها فأنكرها' فالقول قوله' لأن الأصل بقاء النكاح وعدم الطلاق إلا أن يكون لها بما ادعته بينة ، فإن لم تكن بينة، فهل يستحلف الزوج ....فيه روايتان، فنقل أبو طالب أنه يستحلف وهو الصحيح، لقول النبى صلى الله عليه وسلم: ولكن اليمين على المدعى عليه' وقوله: اليمين على من أنكر' ولأنه يصح من الزوج بذله فيستحلف فيه كالمهر' ونقل أبوطالب عنه لايستحلف فى الطلاق والنكاح' لأنه لايقضى فيه بالنكول' فلا يستحلف فيه كالنكاح إذا ادعى زوجيتها فأنكرته' وإن اختلفا فى عددالطلاق، فالقول قوله لما ذكرناه' فإذا طلق ثلاثا وسمعت ذلك وأنكر وثبت ذلك عندها بقول عدلين' لم يحل لها تمكينه من نفسها' وعليها أن تفر منه مااستطاعت وتمتنع منه إذا أرادها' وتفتدى منه إن قدرت فإن أجبرت على ذلك فلا تزين ولا تقربه وتهرب إن قدرت' وهذا قول أكثر أهل العلم' وهو الصحيح' لأنها تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه' فوجب عليها الإمتناع والفرار منه كسائر الأجنبيات'' انتهى مختصرا (المغنى ۵۲۹/۱) والله أعلم.

املاہ عبید اللہ المبارکفوری ۱۳۹۸/۵/۳ھ
(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص ۱۰۲۔۱۰۳)

س : زید کی بیوی زید سے ہمیشہ بغض وکینہ رکھتی ہے، بات بات پر زید سے ناحق لڑ بیٹھتی ہے زید کو دیکھنے سے تھوک پھینک کر الگ ہوجاتی ہے اور کہتی ہے کہ: تو میرا شوہر نہیں ہے۔

اگر ان باتوں پر زید کوئی تنبیہ یا سزا کرتا ہے تو مثل شیطان سوار ہونے کے بالوں کو نوچتی، کپڑوں کو پھاڑتی ہے اور چلاتی پھرتی ہے ایک دو مرتبہ کا واقعہ ہے کہ انہیں باتوں سے کنوئیں کی طرف ڈوب مرنے کے لیے دوڑی جارہی تھی بمشکل زید پکڑ لایا۔ اور برابر کہتی رہتی ہے کہ میں خودکشی کرلوں گی، کنوئیں میں ڈوب مروں گی۔ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ ذرا سی بات پر جھگڑا کرکے بغیر حکم زید کے اپنے بھائی کے ساتھ میکے چلی گئی۔

لہٰذا زید کہتا ہے کہ مجھ کو بہت خوف ہے کہ کسی روز میری جان پر آ بنے گی۔ میں ایسی عورت نہیں رکھوں گا میں غریب ہوں اتنی وسعت نہیں کہ اس کا مہر ادا کرسکوں۔

کیا ان وجوہات کے ہوتے ہوئے بھی اگر زید اپنی بیوی کو طلاق دے تو مہر ادا کرنا پڑے گا؟

ج : عورت کا مہر شوہر کے ذمہ بہرحال واجب الاداء ہے، جب تک عورت معاف نہ کرے یا شوہر ادا نہ کردے اس کے

ذمے سے ساقط نہیں ہوسکتا اور وہ بری نہیں ہوسکتا ہے۔ارشاد ہے:"وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج و آتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذو منه شيئا أتاخذونه بهتانا وإثما مبينا و كيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظًا (النساء:۲۰)اور ارشاد ہے:"إلا أن يعفون"(البقرہ:۲۳۷).

پس زید کے ذمہ اس کی بیوی کا دین مہر لازم الادا ہے، جب تک اس کی بیوی معاف نہیں کرے گی ساقط نہیں ہوسکتا۔

زید کو چاہیے کہ خود یا کسی اور شخص کے ذریعہ اپنی عورت سے یہ کہے کہ اگر وہ مہر معاف کردے گی، تو زید اس کو خلع یا طلاق دے کر آزاد کردے گا، پھر وہ عدت گزار کر جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے۔

شریعت میں دیا ہوا مہر واپس لے کر اور نہ دینے کی صورت میں عورت سے معاف کرا کر نکاح سے عورت کو علیحدہ کر دینے کو خلع کہتے ہیں، اور کچھ رقم لے کر یا مہر معاف کرنے کے عوض طلاق دینے کو طلاق بالمال کہتے ہیں۔ پس زید بصورت خلع یا طلاق بالمال اپنی بیوی کو نکاح سے الگ کرے تو دین مہر نہیں دینا پڑے گا۔اور اس سے بری ہوجائے گا۔

(مصباح بستی)

س : زید نے اپنی بیوی کو دو طلاق دے کر رجعت کرلی اس کے بعد عورت سے مہر واپس لے کر اس کو خلع دے دیا۔اب زید کا نکاح اس عورت سے بغیر حلالہ شرعی کے درست ہوگا یا نہیں؟

ج : صورت مذکورہ میں زید بغیر حلالہ شرعی کے اپنی مختلعہ سے نکاح کرسکتا ہے خواہ دونوں رجعی طلاق ایک طہر میں دی ہو یا دو طہر میں۔ کیوں کہ خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے اس لیے عورت کے خلع لینے سے بینونۃ غلیظۃ جس میں حلالہ شرعی کی ضرورت ہوتی ہے واقع نہیں ہوگی۔ وقد بسط الكلام فى المسئلة النواب القنوجي البوفالي في دليل الطالب ص:۴۷۵ وفى الروضة الندية ۲/۸۷ واستوفى الكلام العلامة الشوكاني في شرح المنتقى فارجع الى هذه الكتب.

(مصباح بستی)

س : ہندہ کی بیماری کی حالت میں اس کی خواہش پر اس کے شوہر زید نے سواری منگوا کر اسے میکے پہنچا دیا۔کچھ دنوں کے بعد جب ہندہ اچھی ہوگئی، تو اپنے شوہر کے یہاں آنا چاہا، لیکن زید نے کہا کہ وہ خود اپنی مرضی سے گئی ہے اس لیے خود چلی آئے۔ میں اس کو لینے نہیں جاؤں گا، یہ بھی کہہ دیا کہ کون حرامزادہ اس کو لے آوے گا۔اب چار مہینے گزر گئے اور ہندہ کو لایا نہیں۔ایسی حالت میں نکاح باقی رہا یا ٹوٹ گیا یا کوئی کفارہ دینا ہوگا:

محمد سلیم عبدالحلیم،سوہ سرائے ضلع پٹنہ

ج : زید اور ہندہ کا نکاح بدستور قائم اور باقی ہے۔زید کے کسی کلمہ سے ہندہ پر نہ منجز طلاق واقع ہوئی نہ معلق، نہ ظہار ہوا، نہ ایلاء شرعی، نہ یمین اس لیے کوئی کفارہ لازم نہیں آیا اور نہ چار مہینے گزرنے سے خود بخود طلاق واقع ہوئی اور نہ وہ اس مدت کے بعد کسی قسم

کا تعرض اور مواخذہ کیے جانے کا مستحق ہے، البتہ اس کا فقرہ اس کی دناءت طبع اور احمقانہ وضعداری اور جاہلانہ شانداری اور بڑائی پر ضرور دلالت کرتا ہے۔ اپنی رفیقہ حیات کے ساتھ اس کی یہ روش قرآنی حکم (معاشرت وامساک بالمعروف) کے قطعاً خلاف ہے۔ میاں بیوی کی اس قسم کی احمقانہ اور مجنونانہ وضع داریاں، اکثر اوقات ان کی ازدواجی زندگی کو سخت مکدر اور منغض بنادیتی ہیں۔ کاش! والدین شادی سے پہلے لڑکے لڑکیوں کو اچھی تعلیم دیں، اور ان کو نماز روزہ کی طرح نکاح وطلاق کے احکام اور معاشرت کے آداب بھی سکھادیں، تاکہ ان کے بچوں کی آئندہ زندگیاں سکھ سے بسر ہوں۔

(محدث: ج ۹ ش: ۱۰، محرم ۱۳۶۱ھ/فروری ۱۹۴۲ء)

س : زید نے اپنی بیوی کا دودھ پی لیا اور اس وجہ سے اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام جان کر طلاق دے دی، پھر ایام عدت میں ایک مولوی کے کہنے سے یا اپنے ہی طور سے جماع کر لیا، پس کیا بیوی کا دودھ پی لینے سے زید پر اس کی بیوی حرام ہوگئی؟ اور کیا حرام سمجھ کر دی ہوئی طلاق شرعاً معتبر ہوگی اگر معتبر ہوگی تو کیا زید کا عدت کے اندر رجوع کر لینا درست اور صحیح ہوا۔

محمد مسلم از مالدہ

ج : زید پر اس کی بیوی حرام نہیں ہوئی۔ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب بچہ مدت رضاعت یعنی: دو برس کی عمر کے اندر کسی عورت کا دودھ پی لے۔ دو برس کی عمر کے بعد دودھ پینے سے حرمت نہیں ثابت ہوتی۔ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ''إنما الرضاعة من المجاعة'' (بخاری مسلم) (۱) ''لایحرم من الرضاع إلا مافتق الامعاء في الثدی (ترمذی) (۲) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لارضاع إلا ما کان في الحولین'' (دارقطنی ۴/۱۷۴) وبیہقی ۷/۴۶۲) وغیرہ۔ لیکن شوہر کے لیے احتیاط اس میں ہے کہ بیوی کا دودھ نہ پیئے، کیوں کہ سلف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور امام داود، علامہ ابن حزم ظاہری وغیرہ حضرت سالم مولی ابی حذیفہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے رضاعت کبیر کے قائل ہیں، پس ورع واحتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے قطعی پرہیز کیا جائے۔

صورت مسئولہ میں زید کی بیوی پر طلاق واقع ہوگئی، اس کی اس مسئلہ سے ناواقفی ولاعلمی وقوع طلاق سے مانع نہیں ہوگی۔ ''وأما شرط الطلاق علی الخصوص، فشیئان أحدهما: قیام القید في المرأة نکاحا وعدة، والثاني: قیام حل محل النکاح حتی لو حرمت بالمصاهرة بعدالدخول بها حتی وجبت العدة، فطلقها في العدة، لم یقع لزوال الحل، وإذا طلقها ثم راجعها یبقی الطلاق، وإن کان لایزیل الحل والقید في الحال'' الخ (عالمگیری ۲/۶۳).

اگر زید نے طلاق رجعی دی تھی تو رجوع کرنا درست ہوا، اور اگر طلاق بائن دی تھی، تو رجوع کرنے سے اس کی مطلقہ اس کی زوجیت میں واپس نہیں آئی، اور یہ رجوع کرنا لغو ہے۔ ہاں اگر یہ مطلقہ راضی ہو تو نکاح جدید کے ذریعہ اس کو اپنی زوجیت میں

(۱) کتاب النکاح، باب من قال لارضاع بعد حولین ۵/۱۲۵ مسلم کتاب الرضاع، باب إنما الرضاعة من المجاعة (۱۴۵۵) ۲/۱۰۷۸ (۲) کتاب الرضاع باب ماجاء ما ذکر أن الرضاعة لاتحرم إلا في الصغر (۱۱۵۲) ۳/۴۵۸۔

لاسکتا ہے۔

(محدث ج ۸ ش ۱۰ محرم ۱۳۶۰ھ/ فروری ۱۹۴۱ء)

س : زید کی بیوی مزاحیہ طور یا تفریح طبع کے طور پر کبھی کبھی اپنے شوہر زید کو بھائی یا بھیا کہہ دیا کرتی ہے اور شوہر بھی بیوی کو بھائی کہہ دیا کرتا ہے تو کیا اس طرح کہنے سے علاقۂ زوجیت میں کچھ خلل واقع ہوتا ہے یا نہیں؟۔

ج : زید کے اپنی بیوی کو مزاحاً اور بطور تفریح بھائی یا بہن اور بیوی کے اپنے میاں کو بھائی یا بھیا کہہ دینے سے علاقۂ زوجیت میں خلل نہیں واقع ہوتا، لیکن اس طرح کہنا مکروہ اور ممنوع ہے، اس لیے ایسے کلمہ سے پرہیز کرنا چاہیے۔ **"عن أبی تمیمة الجمحی، أن رجلا قال لأمراته: یاأخیة، فقال رسول الله ﷺ: أ أختک هی؟ فکره ذلک ونهی عنه" (ابوداود)(۱).**

(محدث دہلی ج: ۸ ش: ۳ جمادی الاول ۱۳۵۹ھ/ جولائی ۱۹۴۰ء)

س : ساس و بہو کے جھگڑے اور پھر خسر کا ساس کی حمایت کرنا خواہ بجا ہو یا بے جا یہ تمام چیزیں کسی سے مخفی نہیں، نیز عام طور پر یہ خصومات دنیاوی ہوتے ہیں دینی بہت کم، اب بنابریں آیت **"وصاحبهمافی الدنیامعروفا"** (لقمان: ۱۵) لڑکا اپنے باپ یا ماں کے کہنے پر اپنی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے دینا واجب اور فرض ہے، اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا: **"یغیر عتبة بابه"** (۲) کہنا اور پھر حضرت اسماعیل کا **"الحقی بأهلک"** کہہ کر طلاق دینا دلیل ہوسکتا ہے؟

عبدالخالق رحمانی

ج : والدین کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینی نہ مطلقاً واجب ہے اور نہ ہر حال میں غیر واجب، یہ معاملہ نازک اور محتاج تفصیل ہے۔ والدین بہو میں کسی شرعی عیب، دینی مفسدہ یا اخلاقی خرابی (جس کے دور ہونے کی امید نہ ہو)، طلاق دینے کو کہیں یا کسی دنیاوی امر کی وجہ سے جس میں حق بجانب والدین ہوں طلاق کا حکم دیں تو ان دونوں صورتوں میں بیوی کو طلاق دینی ضروری ہے۔ یہی محمل ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کا **"قال: کانت تحتی امرأة أحبها، وکان أبی یکرهها، فأمرنی أنا أطلقها فأبیت، فذکرت ذلک للنبی صلی الله علیه وسلم، فقال: یا عبدالله بن عمر طلقها"، أخرجه الترمذی وأبوداود والنسائی وابن ماجه (۳)، قال العلماء: فیه دلیل صریح، یقتضی أنه یجب علی الرجل إذا أمره أبوه بطلاق زوجته أن یطلقها وإن کان یحبها، فلیس ذلک عذراً له فی الإمساک، ویلحق بالأب الأم، لأن النبی صلی الله علیه وسلم قدبین أن لها من الحق علی الولدمایزید علی حق الأب، کما فی حدیث بهزبن حکیم عن أبیه عن**

(۱) کتاب الطلاق ،باب فی الرجل یقول لأمراته یااختی (۲۲۱۰) ۶۵۸/۲،(۲) بخاری کتاب الانبیاء،باب یزفون النسلان فی المشی ۱۱۳/۳
(۳)ترمذی کتاب الطلاق باب ماجاء فی الرجل یسأله أبوه أن یطلق زوجته (۱۱۸۹)۴۹۴/۳، ابوداود کتاب الادب ، باب فی برالوالدین (۵۱۳۸)۳۵۰/۵،نسائی کتاب الطلاق باب وقت الطلاق للعدة التی أمرالله عزوجل أن تطلق لها النساء (۳۳۸۹)، ابن ماجة کتاب الطلاق باب الرجل یأمره أبوه بطلاق امرته (۲۰۸۸)۹۷۵/۱ (۴) ابوداود کتاب الأدب باب فی برالوالدین (۵۱۳۹)،ترمذی کتاب البروالصلة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم باب ماجاء فی برالوالدین (۱۸۹۷)۳۰۹/۴ وحسنه الألبانی فی المشکاة (۴۹۲۹).

جدہ قال: قلت یارسول الله: من أبر الحدیث (ترمذی،ابوداود)(۴) اور یہی محمل ہے حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا ''ان رجلا أتاه، فقال: إن لی امرأة، وإن أمی تأمرنی بطلاقها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: الوالد أوسط أبواب الجنة، فإن شئت فحافظ علی الباب أو ضیع'' (ترمذی،ابن ماجہ)(۱)

اور یہی محمل ہے حدیث ابن عباس کا جس میں مذکور ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی بہو سے فرمایا تھا: ''قولی له یغیر عتبة بابه'' اور یہی محمل ہے آیت ''وصاحبهما فی الدنیا معروفا'' کا اگر امر وجوب پر محمول کیا جائے۔

اور اگر والدین کسی ایسی دنیاوی وجہ سے طلاق دینے کو کہیں جس میں حق بجانب بہو ہو اور والدین ظلم و زیادتی کر رہے ہوں، تو ایسی صورت میں طلاق دینی ضروری نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ ان کی رضا جوئی کے لئے طلاق دے دے تو جائز ہے۔

طبقات الحنابلة ۱۲۴ میں ہے: ''سأل رجل لأبی عبدالله أحمدبن حنبل، فقال: إن أبی یأمرنی أن اطلق امرأتی؟ قال: لا تطلقها، قال: ألیس عمر أمر ابنه عبدالله أن یطلق امرأته؟، قال: حتی یکون أبوک مثل عمر رضی الله عنه.''

س : ایک شادی شدہ عورت اپنے شوہر کے مکان سے جا کر کسی دوسری جگہ بغیر طلاق لیے ہوئے نکاح کر لے، بعد کو خاوند کو پتہ چلے وہ اس کو گرفتار کرا کے معاملہ پنچائت پر چھوڑ دے، پنچائت کا فیصلہ پہلے شوہر کو عورت دلوا دے' تو کیا بغیر نکاح ثانی وہ اپنی بیوی کو رکھ سکتا ہے یا اس سے دوسرا نکاح کرے اور عورت کو عدت گزارنی چاہیے یا نہیں اور دوسرے نکاح کی طلاق ہونی چاہیے یا نہیں؟

ج : نکاح پر نکاح شرعاً باطل اور حرام ہے۔ اس لیے فوراً اس عورت کو اس نئے شوہر سے الگ کر دینا چاہیے، اور جب یہ دوسرا نکاح باطل ہے تو اس نکاح کی طلاق کی بھی ضرورت نہیں ہے، جب نکاح ہی صحیح نہیں تو طلاق کس چیز کی ہوگی۔

پس پنچائت کا فیصلہ شرعاً صحیح ہے یعنی: اس عورت [illegible] سابق شوہر اس کو بغیر نکاح ثانی کے رکھ سکتا ہے، دوسرا نیا نکاح کرنے کی قطعا ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر دوسرے نکاح کرانے والے نے اس سے صحبت کر لی ہے، تو تین حیض گزارنے کے بعد پہلے شوہر کے لیے اس سے صحبت کرنی جائز ہوگی، اس عدت (تین حیض کی مدت) کے اندر صحبت کرنی جائز نہیں ہوگی۔

(ترجمان فروری ۱۹۵۷ء)

س : گزارش ہے کہ ایک عورت اپنے خاوند کے گھر سے چوری چلی گئی۔ عورت نے دوسری جگہ جا کر اپنا مذہب عیسائی اختیار کیا، لیکن نکاح منسوخ کرنے کے واسطے' حقیقت میں عیسائی نہیں ہوئی۔ اس کے خاوند نے دعویٰ عدالت میں کر دیا، اس دوران ایک لڑکا ولد حرام پیدا ہوا۔ عدالت نے عورت کو آزاد کر دیا اور نکاح منسوخ کر دیا، عورت دوسری جگہ ویسے ہی رہی۔ ناجائز حمل پھر اس عورت کو ہوا۔ دوبارہ پھر وہ عورت اپنے اصلی خاوند کے گھر گئی اور خاوند نے بھی اس کو قبول کر لیا۔ خاوند کے یہاں جا کر لڑکی پیدا ہوئی' وہ جو حمل

(۱) ترمذی کتاب البر والصلة باب ماجاء من الفضل فی رضا الوالدین (۱۹۰۰) ۳۱۱/٤، ابن ماجة کتاب الطلاق باب الرجل یأمره أبوه بطلاق امرأته (۲۰۸۹) ۹۷۵/۱.

ناجائز تھا۔ جب عرصہ پانچ چھ ماہ کا ہوا تو عورت پھر ثانی خاوند کے گھر آ گئی لیکن وہ آنی چوری۔

اب گزارش ہے کہ شریعت میں کیا اس عورت کا نکاح دوسری جگہ ہوسکتا ہے یا پہلے خاوند سے طلاق ضروری ہونی چاہیے، حدیث میں کس کا حکم ہے؟ اور یہ عدالت میں تقریباً پانچ چھ سال جھگڑا رہا اور اس کے خاوند کو روپیہ بھی دے رہی ہے کہ طلاق اس کو دے دو، خاوند انکار کرتا ہے کہ طلاق میں نہیں دوں گا۔

ج : صورت مسئولہ میں مشائخ بلخ وسمرقند وبعض مشائخ بخاری اسماعیل زاہد وابوالنصر الدبوسی وابوالقاسم الصفار کے فتویٰ کے مطابق جس پر علماء تھانہ بھون ودیوبند سہارنپور کا صاد اور اتفاق ہے کہ عورت مذکورہ کے مرتد یعنی: عیسائی ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوا بلکہ بدستور یہ عورت اپنے سابق شوہر کے نکاح میں باقی ہے۔ پس اسی کے قبضہ میں رہے گی جب تک وہ اس عورت کو طلاق یا خلع نہ دے۔ کسی دوسرے شخص سے نکاح ہرگز جائز نہیں، لیکن جب تک تجدید اسلام کر کے تجدید نکاح نہ کرے اس وقت تک اس کے ساتھ جماع اور دواعی جماع جائز نہیں ہوگا، بحالت موجودہ اس کے اصلی خاوند کے لیے ضروری ہے کہ روپیہ لے کر عورت کو خلع دے دے، اگر خود خلع نہ دے تو گاؤں کے دین دار پنچوں میں یہ معاملہ پیش کیا جائے، بعد تحقیق یہ پنچ اس نکاح کو فسخ کر دینے کا اعلان کر دیں اور اس عورت کو نکاح ثانی کرنے کی اجازت دے دیں۔ یہ پنچ شرعاً اسلامی قاضی کے قائم مقام ہیں ان کا نکاح کو فسخ کر دینا معتبر ہوگا۔

لیکن ظاہر قرآن کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے مرتد ہو جانے سے نکاح فسخ ہو جائے گا اللہ کا ارشاد ہے: ”**ولا تمسكوا بعصم الكوافر لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن**“ (الممتحنہ: ۱۰) (ملاحظہ ہو فتح البیان)۔

پس صورت مسئولہ میں عورت کے عیسائی ہونے سے اس کا نکاح فسخ ہو گیا۔ اب بغیر تجدید اسلام کے کسی مسلمان کے لیے اس سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ واللہ اعلم۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س : زید مجذوم ہے کمانے دھمانے کے لائق نہیں ہے۔ اس بے بسی اور مجبوری کی وجہ سے اپنی عورت ہندہ کو اجازت دے دی کہ میں اب تمہارے نان نفقہ کا کفیل نہیں ہوسکتا۔ تم اپنے گزر کی کوئی صورت کرلو۔ زید دو سال سے اس کی ہم بستری سے علیحدہ ہے۔ ہندہ مجبور ہو کر کبھی میکہ میں اور کبھی ناطاقت شوہر کے گھر محنت مزدوری کر کے گزر کرتی تھی بلا تعلق شوہر کے، چوں کہ ہندہ جوان ہے عمر کے گھر ٹھکانہ کر لیا ہے جہاں احتمال زنا کا ہے۔ عمر ہندہ سے نکاح کرنا چاہتا ہے، پس کیا زید کے قول مذکور سے ہندہ مطلقہ ہوگئی؟ اگر مطلقہ ہوگئی ہے تو کیا اس کی عدت بھی پوری ہوگئی؟ کیوں کہ زید کی طرف سے اجازت ملے ہوئے عرصہ گزر گیا اور اگر زید کے قول مذکور سے ہندہ پر طلاق نہیں واقع ہوئی تو مجذوم، تنگ دست، غیر مستطیع شوہر کے نکاح سے ہندہ کی گلوخلاصی کی کیا صورت ہے؟ عورت کا موجودہ ولی صرف اس کا چچا ہے جس نے نکاح کی اجازت دے دی ہے۔

سائل: نصر اللہ از اٹوا، ضلع بستی

ج : سوال میں خط کشیدہ فقرہ ''طلاق کنائی'' ہے اگر زید نے ان الفاظ کے ذریعہ ہندہ کو اپنی زوجیت سے خارج کرنے اور دوسرے شخص سے نکاح کرکے گزر کی صورت پیدا کرنے کی اجازت دی تھی اور طلاق دینے کی نیت کی تھی یا یہ الفاظ بوقت مذاکرہ طلاق کے کہا تھا تو ہندہ پر ایک طلاق واقع ہوگئی۔ اگر اس فقرہ کے بعد ہندہ کو تین حیض آچکے ہیں تو اس کی عدت بھی پوری ہوگئی ''ابتداء العدة فی الطلاق عقیب الطلاق، وفی الوفاة عقیب الوفاة، فإن لم تعلم بالطلاق أو الوفاة حتی مضت العدة، فقد انقضت عدتها'' (ہدایہ) اور اگر زید نے ان الفاظ سے طلاق دینے کی نیت نہیں کی تھی۔ اور نہ یہ الفاظ بوقت مذاکرہ طلاق کہے تھے تو ہندہ مطلقہ نہیں ہوئی۔ اس صورت میں اور اگر زید یہ فقرہ نہ بولتا تب بھی ہندہ کو شرعاً دو سبب سے نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے:

پہلا سبب: جب شوہر اپنی محتاجی و تنگ دستی اور بے بسی و مجبوری کی وجہ سے اپنی بیوی کے نان نفقہ پر قدرت نہ رکھے، تو عورت کو بذریعہ حاکم یا سردار یا پنچ نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔ ارشاد ہے: ''لا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا'' (البقرة: ۲۳۱)، ''فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان'' (البقرة: ۲۲۹)، ''عن أبی هریرة أن النبی صلی الله علیه وسلم سئل فی الرجل لایجد ماینفق علی أهله قال: یفرق بینهما'' (دارقطنی ۲۹۷/۳)، ''وعن سعیدبن المسیب فی الرجل لایجد ماینفق علی أهله؟ قال: یفرق بینهما، أخرجه سعید بن منصور والشافعی وعبدالرزاق عن سفیان عن أبی الزناد عنه، قال أبو الزناد: قلت لسعید بن المسیب: سنة؟ قال: سنة، وهذا مرسل قویّ'' (۱)

یہی مذہب ہے حضرت عمر و حضرت علی و حضرت ابوہریرہ و حسن بصری اور امام مالک و امام شافعی و امام احمد اور ظاہریہ کا۔

دوسرا سبب: زید کو جذام کی بیماری ہوگئی ہے اور بعد النکاح شوہر کے مجذوم یا مبروص یا مجنون ہوجانے کی صورت میں بھی اگر عورت شوہر کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو اس کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے۔ ''وإن حدث العیب بأحدهما بعدالعقد، ففیه وجهان أحدهما یثبت الخیار وهو ظاهر قول الخرقی، لأنه قال: فإن جب قبل الدخول، فلها الخیار فی وقتها لأنه عیب فی النکاح، یثبت الخیار مقارنا فأثبته طارئا کالأعسار وکالرق فإنه یثبت الخیار إذا قارن مثل أن تغر الأمة من عبد، ویثبته إذا طرأت الحریة، مثل إن عتقت الأمة تحت العبد ولأنه عقد علی منفعة، فحدوث العیب بها یثبت الخیار کالإجارة، والثانی لایثبت الخیار، وهو قول أبی بکر وابن حامد، ومذهب مالک، لأنه عیب حدث بالمعقود علیه بعد لزوم العقد، أشبه الحادث بالمبیع، وهذا ینتقض بالعیب الحادث فی الإجارة، وقال أصحاب الشافعی: إن حدث بالزوج، أثبت الخیار، وإن حدث بالمرأة فکذلک فی أحد الوجهین، والآخر لایثبته، لأن الرجل یمکنه طلاقها، بخلاف المرأة، ولنا أنهما تساویا فیما إذا کان العیب سابقا، فتساویا فیه لاحقا، کالمتابعین'' (الشرح الکبیر علی متن المقنع، وکذا فی المغنی ۶۰/۱۰).

واضح ہو کہ ہندہ قانون انفساخ نکاح مسلم ۱۹۳۹ء کے ماتحت بذریعہ عدالت بھی نکاح فسخ کراسکتی ہے۔ نکاح فسخ کراکر عدت

(۱) نیل الاوطار ۱۳۲/۷۔

گزار لینے کے بعد اس کا ولی یعنی چچا دوسری جگہ اس کا نکاح کردے۔

(محدث دہلی ج:۸ش:۵رجب ۱۳۵۹ھ رستمبر ۱۹۴۰ء)

فتویٰ نمبر:۳۲۳ مدرسہ احمدیہ آرہ

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ہندہ کا شوہر عرصہ آٹھ برس سے مرض جنون میں مبتلا ہے۔کبھی کبھی دو ایک روز ہوش میں آجاتا ہے،اور اس عرصہ میں علاج بھی بہت ہوا،مگر کچھ صورت افاقہ نہیں ہے بلکہ اور ترقی پر ہے،اور ہندہ بہت چاہتی ہے کہ کسی طور سے طلاق دیوے، اسی لئے اپنا زیور دیتی ہے اور مہر بھی معاف کرتی ہے مگر وہ طلاق نہیں دیتا اور نہ کسی طور سے نان ونفقہ کا خبر گیراں ہوتا ہے،اور ہندہ اس وقت میں بعمر پچیس سالہ ہے،اور اپنے نان ونفقہ سے بہت عاجز و پریشان ہے۔اور نہ کوئی صورت گزارن ہے،اور نیز خوف اس بات کا ہے کہ ہندہ سے اس حالت پریشانی میں امور خلاف شرع صادر ہوجائیں،اب ہندہ اپنی گلوخلاصی کے واسطے دوسرا نکاح کرنا چاہتی ہے تو شریعت میں جائز ہے یا نہیں؟بینوا بالسنة والكتاب وتؤجروا بيوم الحساب.

ج : اس صورت میں ہندہ کو دوسرا نکاح کرلینے کی جواز کی یہ صورت ہے کہ ہندہ حاکم شرع کے روبرو اس بات کی درخواست کرے،کہ میرا شوہر اس قدر مدت سے مرض جنون میں مبتلا ہے کبھی کبھی ہوش میں آجاتا ہے، میں اوس سے طلاق چاہتی ہوں،اور اسی لئے اپنا زیور دیتی ہوں اور مہر بھی معاف کرتی ہوں،لیکن وہ نہ مجھے طلاق دیتا نہ کسی طور سے میرے نان ونفقہ کی خبر لیتا۔اب میری گزارن کی کوئی صورت اوس کے نکاح میں رہ کر نہیں ہے۔لہذا درخواست کرتی ہوں کہ میرا نکاح فسخ کرادیا جائے کہ عدت کا زمانہ کاٹ کر کسی دوسرے سے اپنا نکاح کرلوں۔

حاکم مذکور ہندہ سے اس بات کا ثبوت لے کر کہ اوس کا شوہر فی الواقع اوس کے نان ونفقہ کی خبر نہیں لیتا،نکاح مذکور فسخ کرکے حکم دیدے کہ بعد انقضائے عدت کے دوسرے سے اپنا نکاح کرلے۔

مصر:ج:۲ص:۱۳۷ میں فتاوی قاری الھدایۃ سے منقول ہے:"سئل عمن غاب زوجها ولم يترك لها نفقته؟، فأجاب إذا قامت بينة على ذلك، وطلبت فسخ النكاح من قاض يراه ففسخ نفذ"

اور ہدایہ مصطفائی ج:ص:۵۸۵ میں ہے "قال عليه الصلوة والسلام: لاضرر ولا ضرار في الإسلام" اور نصب الراية لأحاديث الهداية ۲ / ۳۸۳ میں ہے:"قلت: روى من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وأبي لبابة وثعلبة بن مالك وجابربن عبدالله وعائشة" اھ۔

اور کتاب ظفر اللاضی بمایجب فی القضاء علی القاضی ص:۱۲۷ میں ہے:"قدأمر الله سبحانه وتعالى بإحسان عشرة الزوجات فقال: "وعاشروهن بالمعروف" ونهى عن إمساكهن ضراراً، وأمربالإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان، فقال: "فإمساك بمعروف أوتسريح بإحسان" ونهى عن مضارتهن، فقال عزوجل: "ولا تضاروهن"، فالغائب إن حصل مع زوجته التضرر لغيبه ، جازلها أن ترفع أمرها إلى حكام الشريعة

وعليهم أن يخلصوها من هذاالضرار القالع، هذا على تقدير أن الغائب ترك لها ما يقوم بنفقتها، وأنها لم يتضرر من هذه الحينية بل من حيثية كونها لامزوجة ولا أيمة، أما إذا كانت متضررة لعدم وجود ماتستنفقه مما تركه الغائب، فانفسخ لذلك على انفراده جائز،ولو كان حاضراً، فضلاعن أن يكون غائبا،وهذه الآيات التي ذكرناهاتدل على ذلك".

اوراوسی صفحہ میں ہے:"أما إذالم يترك لها مايحتاج إليه، فالمسارعة إلى تخليصها، وفك أسرها ودفع الضرار عنها واجبة" والله أعلم بالصواب.

کتبہ: محمد عبداللہ۔ مہر المدرسۃ الاحمدیۃ

س: جواب میں ہندہ کے دوسرے نکاح کی نسبت جوصورت جواز کی تحریر فرمائی گئی ہے یہاں وقوع میں نہیں آسکتی۔ کیوں کہ ہمارے اس دیار میں کوئی حاکم شرع سلطان یا قاضی نہیں ہے، اب سوال یہ ہے کہ افسران شہر یا علمائے کرام حاکم شرع کے قائم مقام ہوکر فسخ نکاح وغیرہ احکام متعلقہ حاکم شرع انجام دے سکتے ہیں؟ مع ثبوت تحریر فرمائیے۔

فتوی نمبر:۳۸٦ مدرسہ احمدیہ آرہ

ج: افسران شہر مسلمین یا علماء کرام میں سے جن کو جن کو فریقین اپنا اپنا پنچ مان لیں گے، حاکم شرع کے قائم مقام ہوکر فسخ نکاح وغیرہ احکام انجام دے سکتے ہیں۔ اور اگر فریقین کی قوم میں سابق کے مانے ہوئے پنچ چلے آتے ہوں اور قوم نے اون کو اس کام کے مقدمات فیصل کرنے کا اختیار دے رکھا ہو تو وہ بھی کافی ہیں۔ ہدایہ میں ہے:"وإذا حكم رجل فحكم بينهما، ورضيا بحكمه جاز، لأن لهما ولاية على أنفسهما، فصح تحكيمهما، وينفذ حكمه عليهما" اھ اور کفایہ میں ہے۔ "والأهل فيه قوله تعالى "وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله، وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما" والمراد منه تحكيم الزوجين لإختيار الفرقة والصحابة كانوا مجمعين على جواز التحكيم" والله أعلم بالصواب.

کتبہ: محمد عبداللہ
صح الجواب حررہ الراجی رحمۃ اللہ
أبوالهدیٰ محمد سلامت اللہ المبارکفوری
الجواب صحیح
کتبہ محمد عبدالرحمٰن عفااللہ عنہ

س: زید نے اپنی لڑکی کا بلا طلاق دلوائے دوسرے شخص سے نکاح کر دیا ہے۔ حالاں کہ شوہر موجود ہے۔ زید کہتا ہے کہ ہم نے چند مولویوں سے دریافت کیا ہے کہ شوہر تین سال سے نان ونفقہ نہیں دیتا ہے اور تکلیف دیتا ہے، یعنی: مار پیٹ کرتا ہے اور طلاق بھی

نہیں دیتا ہے ایسی صورت میں کیا کریں؟ تو جواب ملا کہ تین برس کے بعد دوسرا نکاح کر دینا چاہیے۔ لہٰذا اس بنا پر نکاح کر دیا ہے کیا ایسا کرنا درست ہے؟ اگر درست نہیں ہے تو یہ دوسرا نکاح کر دینے کی صورت میں زید و زید کی لڑکی اور اس کا نیا شوہر اور قاضی اور گواہ وغیرہ مواخذۂ الٰہی میں پڑیں گے یا نہیں اور اولاد حلالی ہوگی یا حرامی؟

ج : جب شوہر متعنت ہو (یعنی: باوجود قدرت ووسعت کے ظلماً نان ونفقہ نہ دے) یا بوجہ تنگ دستی وفقر وفاقہ کے نان نفقہ سے عاجز ہو، تو اس کا فرض ہے کہ طلاق دے کر بیوی کو قید نکاح سے آزاد کردے ''**فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**'' (**البقرة: ۲۲۹**)، ''**ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه**'' (**البقرة: ۲۳۱**) ''**ويدل عليه ماروى عن عمر أنه كتب إلى أمراء الأجناد فى رجال غابوا عن نساءهم، أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا**'' **الحديث (أخرجه الشافعي ثم البيهقي في السنن الكبرى (۷/ ۴۶۹) بإسناد حسن و صححه أبوحاتم الرازى)**

اور اگر شوہر یوں طلاق نہ دے تو عورت کو چاہیے کہ اس سے خلع کر لے اور اگر باوجود سعی کے خاوند اس پر بھی راضی نہ ہو، تو عورت قاضی شرعی یا سرکاری عدالت میں مسلمان حاکم یا دین دار پنچوں کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرا لے، اور عدت طلاق گزارنے کے بعد اس کا ولی اس کی اجازت ومرضی سے دوسری جگہ اس کا نکاح کر دے۔ اگر زید کی لڑکی نے اس صورت سے تفریق حاصل کرنے کے بعد عدت گزار کر کے نکاح کیا ہے تو یہ نکاح شرعاً صحیح ہے۔

(محدث دہلی ج: ۸ ش: ۱۰ محرم ۱۳۶۰ھ/ فروری ۱۹۴۱ء)

س : مسماۃ ہندہ بنت بکر عرصہ دو سال سے زید سے منکوحہ ہے، جب سے نکاح ہوا ہے اپنی والدہ کے گھر بیٹھی ہے خاوند بالکل نہیں رکھتا۔ کہتا ہے میں ہرگز ہرگز نہیں رکھنا چاہتا، چار دفعہ گھر سے نکال چکا ہے، ہندہ کا والد وفات پا چکا ہے ماں زندہ ہے، نان ونفقہ سے تنگ ہے، خاوند زید نہ طلاق دیتا ہے نہ رکھتا ہے' نیز خاوند زید بڑا شرابی، بے نمازی، فاسق، فاجر، علاقہ میں بدنام ہے۔ ہندہ اور اس کی ماں دونوں تنگ اور پریشان ہیں۔ بنابریں از روئے شرع ہندہ کو اس کے ظالم اور فاسق فاجر خاوند سے خلاصی کی کیا صورت ہے؟ بینوا توجروا۔

سائل عبدالرحمٰن بن حاجی روشن دین سندھ

ج : صورت مسئولہ میں ہندہ کو ایکٹ انفساخ نکاح مسلم ۱۹۳۹ء کی رو سے نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے، پس عدالت کی طرف رجوع کر کے انفساخ نکاح کی ڈگری حاصل کرے اور اگر بذریعہ پنچائت نکاح فسخ کرانے میں زید کی طرف سے عدالتی کارروائی کرنے، ہندہ اور اس کے اولیاء کو پریشان کرنے کا اندیشہ نہ ہو، تو وہ پنچائت کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے جس کی صورت ذیل میں درج ہے۔

زید پر شرعاً فرض ہے کہ وہ ہندہ کو اپنے گھر آباد کرے اور نان ونفقہ سے اس کی خبر گیری کرے، اور اگر آباد کرنا نہیں چاہتا، تو اس کو طلاق دے کر اپنے قید نکاح سے آزاد کر دے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ نہ اس کو آباد کرے اور اس کے حقوق ادا کرے اور نہ اس کو طلاق دے

بلکہ یونہی معلق چھوڑ دے تو زید سخت گنہگار اور ظالم ہے، ارشاد ہے: "فامساک بمعروف او تسریح باحسان" (البقرۃ:۲۲۹) "وعاشروهن بالمعروف" (النساء ۱۹) "ولا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلک فقد ظلم نفسه" (البقرۃ:۲۳۱) اور آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "لاضرر ولاضرار فی الاسلام" (۱).

پنچائت کے ذریعہ نکاح فسخ کرانے کی صورت جو حنفیہ اور مالکیہ و اہل حدیث سب کے نزدیک متفقہ ہے۔

ہندہ مذکورہ اپنا معاملہ جماعت مسلمین کے سامنے پیش کرے، اس جماعت مسلمین کو جس میں ہندہ اپنا مقدمہ پیش کرے کم از کم تین ایسے آدمیوں پر مشتمل ہونا چاہیے جو فاسق نہ ہوں، دین دار ہوں یعنی: تمام کبیرہ گناہوں سے مجتنب ہوں اور معمولی گناہوں پر مصر نہ ہوں اور اگر کبھی کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہو تو فوراً توبہ کر لیتے ہوں۔ باا ثر و بارسوخ، غیر جانب دار ہوں اور ان میں سے ایک عالم دین بھی ہو، اور اگر بدقسمتی سے باا ثر لوگ دین دار نہ ہوں، تو یہ تدبیر کر لی جائے کہ وہ باا ثر لوگ چند دین داروں کو اختیار دے دیں تا کہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دین دار جماعت کی طرف ہو، باا ثر اور سر برآوردہ اشخاص کی شرکت و شمولیت اگر چہ ضروری نہیں، مگر ان کے اثر سے کام میں سہولت ہو جاتی ہے۔ جس جماعت اور پنچائت کے سامنے یہ مقدمہ پیش ہو معاملہ کی شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ پوری تحقیق کر لے اگر عورت کا دعویٰ صحیح ثابت ہو کہ زید باوجود وسعت کے ہندہ کو اپنے گھر آباد کر کے نان ونفقہ نہیں دیتا اور فسق و فجور میں مبتلا ہے، تو وہ زید سے کہے کہ اپنی عورت ہندہ کے حقوق ادا کرو اور اس کے ساتھ شرعی قاعدہ کے مطابق گزران کرو یا طلاق دے دو، اور اگر نہ تم اس کے حقوق ادا کرو گے اور نہ طلاق یا خلع دو گے تو ہم تفریق کر دیں گے۔ اس کے بعد بھی یہ ظالم کسی صورت پر عمل نہ کرے تو پنچائت کے لوگ متفقہ طور پر فوراً طلاق واقع کر دیں اور کہہ دیں کہ ہم نے ہندہ کو تیرے نکاح سے الگ کر دیا، اس صورت میں کسی مدت کے انتظار و مہلت کی ضرورت نہیں قال فی مجموع الدردیر مانصه: "إن منعها (المتعنت الممتنع عن الإنفاق) نفقة الحال فلها القيام، فإن لم يثبت عسره اتفق أو طلق وطلق عليه" قال محشيه قوله:" وإلا طلق: أى طلق عليه الحاكم من غير تلوم" الخ.

پنچائت کے طلاق اور تفریق واقع کرنے کے بعد ہندہ عدت کے تین حیض گزار کر بذریعہ ولی (بھائی یا چچا وغیرہ) جس سے چاہے نکاح کر لے، ہندوستان میں جن مسلمین (پنچائت) جس کے سپرد اس قسم کا معاملہ اور مقدمہ کیا جائے گا اسلامی حکومت میں قاضی شرعی کے حکم میں ہوگی جس کے فیصلے کا وہی درجہ ہوگا جو قاضی شرعی کے فیصلہ کا ہوتا ہے۔ مالکیہ کا یہی مذہب ہے اور حنفیہ کے نزدیک زوجہ متعنت کے بارے میں حنفیہ کا فتویٰ مالکی مذہب پر ہے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدهلی

---

(۱) ابن ماجه كتاب الأحكام باب من بنى فى حقه مايضر بجاره (۲۳۴۰) ۷۸۴/۲ والحديث صححه الالبانى فى غاية المرام فى أحاديث الحلال والحرام (۶۸).

☆ مجیب اول کا جواب صحیح ہے ایسی صورت میں کہ فسق وفجور میں بھی زید واقع ہے اور حق زوجیت ونان ونفقہ بھی نہیں دیتا، نہ آباد کرتا ہے اور نہ طلاق دیتا ہے اور نہ خلع پر راضی ہوتا ہے۔ تو اس صورت پر سردار قوم جو شخص ہو بصورت سرپنچ اور دو پنچ ایک شوہر کی جانب سے اور ایک عورت کی جانب سے مقرر ہوں جس کی زیادت ہو اس کو مجرم قرار دے کر اگر اصلاح نہ ہو سکے تو یہ پنچ نکاح کو فسخ کر دیں اور عورت کا عدت پوری کرنے پر کسی شخص صالح سے نکاح کر دیا جائے، اس امر پر اس آیت کریمہ سے بطور اشارۃ النص کے ثبوت ہوتا ہے عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قوله تعالى: "وإن خفتم شقاق بينهما' فابعثوا حكما من أهله' وحكما من أهلها.... الآية سورہ نساء پارہ پانچ۔ "عن ابن عباس قال: هذا في الرجل والمرأة إذا تفاسد الذى بينهما' أمروا أن يبعثوا رجلا صالحا من أهل الرجل، ورجلا مثله من أهل المرأة، فينظر أن أيهما المسئ، فإن كان الرجل هو المسئ حجبوا عنه امرأته وقصروه على النفقة' وإن كانت المرأة هي المسية قصروها على زوجها ومنعوها النفقة' فإن اجتمع رأيهما على أن يفرقا أو بجمعهما فأمرهما جائز" (۱) انتهى ملخصا بہتر ہے حکومت وقت کی طرف رجوع کریں اور حکم فسخ کا اور اجازت نکاح کی حاصل کریں فقط والله اعلم وعلمه أتم.

حررہ احمد اللہ غفرلہ
پھاٹک حبش خان دھلی
مورخہ ۲۶ / جمادی الثانی ۱۳۶۱ھ

س: زید کی بیوی ہندہ کسی وجہ خاص سے رنجیدہ ہو کر اپنے میکے چلی گئی۔ اس کے ڈیڑھ ماہ بعد زید نے دوسری شادی کر لی، بعدہ ہندہ کے میکے والوں نے ہر چند کوشش کی کہ زید ہندہ کو طلاق دیدے یا شرعی طور پر انصاف کے ساتھ رکھے، لیکن زید رکھنے اور طلاق دینے سے یکسر انکار کرتا ہے اور ڈھائی سال ہو گئے کہ زید نے اپنی بیوی اور بچہ خالد کا نفقہ بھی نہیں دیا۔ اس لیے ہندہ مذکورہ نے مجبور ہو کر عدالت دیوانی میں استغاثہ کیا۔ حاکم نے نکاح فسخ کر دیا۔ سوال یہ ہے کہ یہ فسخ نکاح نافذ ہوگا یا نہیں؟ یعنی حاکم غیر مسلم کا فیصلہ جو موافق شریعت محمدیہ کے ہے وہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ اور ہندہ مذکورہ بعد انقضاء عدت نکاح ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟

ج: غیر مسلم حاکم کا فیصلہ اگرچہ شریعت محمدیہ کے موافق ہو شرعاً نافذ نہیں ہوگا۔ قرآن غیر اسلامی عدالت اور غیر مسلم حاکم کے فیصلہ کو اول تو اصولاً ہی تسلیم نہیں کرتا۔ پھر مسلمانوں کے معاملہ میں خصوصاً اس کا یہ قطعی فیصلہ ہے کہ ان پر غیر مسلم کا حکم عنداللہ مسلم نہیں ہے۔ فالكافر ليس بأهل للقضاء، كما هو مصرح في جميع كتب الفقه لمذاهب الائمة الأربعة المتبوعة وغيرهم' فلا بد من كون القاضي مسلما' وهذا مما أجمع عليه المسلمون قاطبة، لم يختلف فيه واحد من أهل القبلة. پس غیر مسلم حاکم کے فسخ کرنے سے ہندہ کا نکاح فسخ نہیں ہوا، لہٰذا وہ دوسرے شخص سے نکاح نہیں کر سکتی۔ اگر نکاح کرے گی تو اس کا یہ نکاح باطل ہوگا۔ اور اسلامی شریعت کی رو سے نکاح ثانی سے اس کی اولاد نا جائز ہوگی۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۶۰۳.

ایسی حالت میں کہ غیر مسلم حاکم کی عدالت سے مقدمہ فیصل ہو چکنے کے بعد ہندہ کو مسلمان حاکم کی عدالت میں مقدمہ لے جانے کا قانوناً اختیار نہ ہو، زید کے نکاح سے رستگاری حاصل کر کے نکاح ثانی کا حق حاصل کرنے کی شرعی صورت یہ ہے کہ مالکیہ کے مذہب کے مطابق (جس پر بوقت ضرورت مذکورہ حنفیہ نے عمل کرنے کی اجازت دے دی ہے اور اہل حدیث اکثرا للہ سوادھم کا بھی یہی مسلک ہے) ہندہ اپنا مقدمہ محلّہ کے دین دار مسلمانوں کی پنچایت میں جو کم از کم تین آدمیوں پر مشتمل ہو اور جن میں ایک عالم معاملہ فہم بھی ہو پیش کرے یہ پنچایت واقعہ کی شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ پوری تحقیق کرے اگر ہندہ کا دعویٰ سچا ثابت ہو تو پنچایت زید سے کہے کہ وہ ہندہ کے حقوق ادا کرے یا طلاق دے دے اگر وہ کسی صورت پر عمل نہ کرے۔ تو پنچایت اس کی بیوی ہندہ پر طلاق واقع کر دے، پنچایت کا یہ فیصلہ شرعاً نافذ و معتبر ہو گا۔ اور ہندہ بعد انقضاء عدت نکاح ثانی کر سکے گی۔

غیر مسلم حاکم کی عدالت سے نکاح کی منسوخی کی ڈگری حاصل کرنے کا صرف یہ فائدہ ہو گا کہ ہندہ کے نکاح ثانی کرنے کے بعد زید اس کے خلاف قانونی کارروائی نہیں کر سکتا۔

(مصباح بستی)

س : ہندہ کا نکاح عبداللہ سے ہو گیا لیکن شوہر کے ناقابل برداشت مظالم کے سبب ہندہ کی زندگی خطرے میں پڑ گئی اور کسی صورت سے آپس کا بناؤ ممکن نہ ہو سکا، ہندہ کے والد نے شوہر سے تسریح باحسان کے ماتحت طلاق کی التجا کی، لیکن وہ ہندہ کو معلق رکھنے پر تل گیا۔ آخر مجبوراً ہندہ نے حاکم وقت کی عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دے دی۔ فیصلہ از روئے شریعت محمدی ہندہ کے حق میں صادر ہوا، لیکن پھر بھی شوہر باز نہ آیا، اور صرف ہندہ کی زندگی تلخ کرنے کے لیے منصف کورٹ، سب جج اور ہائی کورٹ تک برابر اپیل پر اپیل کرتا رہا لیکن ڈگری ہر عدالت میں ہندہ ہی کی رہی، اسی طرح آٹھ سال پیہم ہندہ کی زندگی مقدمات کی پیچیدگیوں کی وجہ سے تلخ رہی۔ اور وہ برابر اپنے والدین کے گھر پر رہی۔ بہر کیف کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک مسلم حاکم کے اجلاس میں عرصہ تک فریقین کے بیانات وشہادات پر خوب خوب غور و خوض ہوتا رہا، یہاں تک کہ جج موصوف نے بھی عدالت زیریں کی شہادتوں پر غور کرتے ہوئے قانون شرعیہ کی بنا پر سابق فیصلوں کو صحیح تسلیم کیا اور فسخ نکاح کے حکم کو بحال رکھا۔ جب عدت گزر گئی تو ہندہ کا عقد عبدالرحمٰن سے ہو گیا۔ لیکن عبدالرحمٰن کی برادری کے چند آدمی یہ کہتے ہیں کہ بلاد اسلامیہ کی مانند یہاں ہندوستان میں قضائے شرعی کا بندوبست جب تک نہیں ہے یا پنچائتی سسٹم خدا کا حکم نافذ کرنے سے قاصر ہے، اس وقت تک لڑکی کے لیے نجات کی کوئی صورت نہیں، فسخ نکاح اور عقد نکاح ثانی سب ناجائز ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ نکاح از روئے شرع شریف جائز ہے یا ناجائز؟ نیز یہ کہ عدت ختم ہو جانے کے بعد تجدید نکاح کے ذریعہ ہندہ شوہر سابق کی طرف پلٹائی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جواب مدلل بیان فرمائیں وعلی اللہ اجرہ

ابوالحسن ۔ جی ۔ سی متر اروڈ، آسنسول

ج : ایسی حالت میں کہ عبداللہ کے ناقابل برداشت مظالم کی وجہ سے اس کی بیوی ہندہ کی زندگی خطرہ میں پڑ گئی تھی اور ہندہ کا اس کے ساتھ نباہ ناممکن ہو گیا تھا، ہندہ کا اس سے طلاق کا مطالبہ شرعاً صحیح اور حق تھا۔ شریعت اسلامی میں قانون نکاح کی بنا اس امر پر

ہے کہ مرد اور عورت کا ازدواجی تعلق جب تک اخلاقی طہارت اور محبت وصلح اور رحمت وآشتی کے ساتھ قائم رہے اس کو قائم اور باقی رکھا جائے، اور جب یہ تعلق دونوں میں سے کسی ایک کے لیے فساد کا سبب بن جائے۔ یا مودت ورحمت کی بجائے اس میں بغض وعداوت اور کراہت ونفرت داخل ہو جائے تو اس کو منقطع اور ختم کر دیا جائے۔ اس اصل کے ماتحت اسلام نے مرد کو طلاق کا اختیار دیا ہے، جس کو وہ بوقت ضرورت استعمال کر سکتا ہے اور عورت کو ''خلع'' کا حق دیا ہے۔ جس کے استعمال کی صورت یہ ہے کہ صحیح اور جائز ضرورت کے وقت جب وہ نکاح کے تعلق کو توڑنا چاہے تو مرد سے اگر وہ طلاق نہ دے ''خلع'' کا مطالبہ کرے۔ عورت کے مطالبہ پر شرعاً شوہر پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس کو طلاق یا خلع دے دے۔ ارشاد ہے: ''فامساک بمعروف او تسریح باحسان'' (البقرہ: ۲۳۱)، ''فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف'' (الطلاق ۲)، فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه'' (البقرہ:۲۲۹) اور آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا ضرر ولا ضرار'' (الموطا ۴۲۶/۲ص:۵۲۹) ان آیات اور حدیث کی رو سے عبداللہ کے لیے لازم اور ضروری تھا کہ ہندہ کی خواہش اور مرضی کے مطابق اس کو طلاق یا خلع دے دیتا۔ اپنی خود غرضی اور شرارت ونفسانیت کی وجہ سے انکار کر کے وہ عنداللہ عاصی اور ظالم ہوا، اور جن لوگوں نے اس کو طلاق یا خلع نہ دینے پر ورغلایا یا اور بھڑکایا یا اکسایا اور آمادہ کیا اور کسی طرح اس کی حمایت کیا، وہ بھی ظالم اور مرتکب اثم وعدوان ہوئے۔

شوہر جب عورت کے مطالبہ خلع کو پورا نہ کرے اور اس کی یہ خواہش پوری کرنے سے انکار کر دے، تو عورت کے لیے حق خلع سے فائدہ اٹھانے کی صورت یہ ہے کہ وہ حاکم سے مدد لے، حاکم معاملہ کی شرعی طور پر تحقیق اور تفتیش کرے اور جب اس پر متحقق ہو جائے کہ عورت کا نباہ شوہر کے ساتھ نہیں ہو سکتا، تو عورت کی خواہش کے مطابق شوہر کو خلع کا حکم دے۔ اگر وہ انکار کرے تو قوت کے ذریعہ اپنے حکم کی تعمیل پر اس کو مجبور کرے یا اس کے انکار کرنے کی صورت میں اپنے اختیار سے کام لے کر نکاح فسخ کر دے۔

ایسی صورت میں کہ عبداللہ نے ہندہ کے مطالبہ طلاق یا خلع کو شرارت وخود غرضی سے ٹھکرا دیا تھا۔ ہندہ کا عدالت کی طرف رجوع کرنا حق بجانب تھا، کیونکہ ظالم اور نالائق شوہر سے گلوخلاصی کے لیے بجز اس کے کوئی اور صورت نہیں تھی؟ اور جب ہائی کورٹ کے مسلم حاکم نے عدالت ماتحت کی شہادتوں اور بیانات پر غور وخوض اور بحث وتفتیش کر کے قانون اسلامی کی بنا پر عدالت زیریں کے فیصلہ کو صحیح قرار دے دیا اور فسخ نکاح کے حکم کو جائز اور درست وصحیح تسلیم کر لیا، تو ہندہ عبداللہ کے نکاح سے الگ ہو گئی اور دونوں کے درمیان ازدواجی تعلق منقطع ہو گیا، اور عدت ختم ہونے کے بعد اس کا نکاح عبدالرحمن سے صحیح اور جائز ہوا۔

فسخ نکاح یا تفریق بین الزوجین سے حرمت غلیظہ نہیں متحقق ہوئی، یعنی حاکم کا فیصلہ فسخ نکاح، طلاق ثلثہ کے حکم میں نہیں ہے، پس اگر ہندہ عبداللہ سے نکاح کرنے پر راضی ہوئی تو عبداللہ اس کو نکاح جدید اور مہر جدید کے ساتھ اپنی زوجیت میں لا سکتا تھا۔ اب بھی اگر عبدالرحمن اس کو اپنی مرضی سے طلاق دے دے، تو بعد انقضاء عدت عبداللہ اس سے نکاح کر سکتا ہے بشرطیکہ ہندہ بھی اس سے نکاح کرنے پر راضی ہو جائے۔

یہ صحیح ہے کہ ہند میں قضاء شرعی کا بندوبست نہیں ہے، اور یہ بھی درست ہے کہ غیر مسلم کا قضاء اور حکم مسلمان پر نافذ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ غلط ہے کہ اگر موجودہ عدالتوں میں کوئی مسلمان حاکم اسلامی قانون کی رو سے نکاح فسخ کردے تو وہ معتبر نہیں ہوگا۔ اور عورت و مرد کے درمیان فرقت نہ واقع ہوگی، اسی طرح یہ بھی غلط ہے کہ اگر پنچایتی سسٹم قائم ہوجائے تو وہ نکاح وطلاق اور لعان وایلاء وغیرہ کے بارے میں خدا کا قانون نافذ کرنے سے قاصر ہوگا۔ اسلامی حکومت قائم ہونے تک ''عبوری دور'' میں عہدۂ قضاء کا قبول کرنا بشرطیکہ حکومت کافرہ کے باطل قوانین میں موافقت سے اجتناب کیا جائے اور اسلامی قوانین کے مطابق فیصلے کیے جائیں جائز ہے۔ پس اگر موجودہ عدالتوں کے مسلمان حاکم شرعی قاعدے کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی شرعی کے قائم مقام ہوجائے گا۔ قال فی الدر المختار: ''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر' ولو کان کافراً، قیل: ولیستأنس لذلک من قصة یوسف علیه السلام مع ملک مصر، کما یشیر إلیه قوله تعالیٰ: ''قال اجعلنی علی خزائن الارض إنی حفیظ علیم'' (والله أعلم).

عبدالرحمٰن زوج ثانی کی برادری کے کچھ لوگوں کا یہ کہنا کہ: ''بلاد اسلامیہ کی مانند یہاں ہندوستان میں قضاء شرعی کا جب تک بندوبست نہیں ہے یا پنچایتی سسٹم خدا کا حکم نافذ کرنے سے قاصر ہے اس وقت تک لڑکی کے لیے نجات کی کوئی صورت نہیں۔ فسخ نکاح اور عقد نکاح ثانی سب ناجائز ہے۔''

قوانین اسلام سے ناواقفی اور ان کی شقاوت اور قساوت قلبی کی دلیل ہے۔ ہندوستان میں نہیں کہا جاسکتا کہ اقامت دین کی تحریک کب بارآور ہوکر انقلاب پیدا کرے گی؟ اور قضاء شرعی کا کب بندوبست ہوگا؟ تو اس ''عبوری'' اور ''برزخی دور'' کی طویل مدت میں مظلوم اور مصیبت زدہ ہزارہا عورتیں ظالم شوہروں کا تختۂ مشق بنی رہیں اور ان کی ازدواجی زندگی کو دوزخ کا نمونہ بننے کے لیے چھوڑ دیا جائے؟ اس انسانیت کش منظر اور صورت حال کو وہی شخص گوارا کرے گا جو عورتوں کو زرخرید لونڈی سمجھے گا اور اسلام کے دین یُسر اور ملت سمحہ ہونے کا قائل نہ ہوگا۔

میں سمجھتا ہوں کہ نہایت مجبوری اور اضطرار کی حالت میں علم برداران تحریک اقامت دین بھی موجودہ عدالتوں کے مسلم حاکم کی طرف ایسے معاملات میں مراجعت کرنے کی اجازت دینے میں تامل نہیں کریں گے۔

صورت مسئولہ میں عبدالرحمٰن کے خلاف اس کی برادری یا غیر برادری کے شور وشغب کرنے والے کذب بیانی اور افترا پردازی وتہمت تراشی سے کام لینے والے اور اس کا معاشرتی بائیکاٹ کرنے والے لوگ ان آیات کا مصداق ہیں۔ ''لعنة الله علی الکاذبین (آل عمران: ۶۱) ''إنما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله '' (النحل: ۱۰۵) ''والذین یؤذون المؤمنین والمومنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبینا'' (الأحزاب: ۵۸)۔

(مصباح بستی جمادی الآخر ۱۳۷۷ھ)

س: مختلعہ عورت کا شوہر اول سے بنکاح جدید جائز ہوگی یا نہیں؟

ج : مختلعہ کی شادی مختلع سے بنکاح جدید ومہر جدید جائز ہے۔ خلع شرعاً فسخ ہے طلاق نہیں ہے ارشاد نبوی ہے: ''عدة المختلعة حيضة'' (ترمذی وغیرہ)(۱).

س : شوہر ہندہ زید عرصہ بائیس تیئس سال سے مفقود الخبر ہے اور عمر زید ۶۴ برس کی ہوئی۔ زید نے اب تک ہندہ کے نان نفقہ کی خبر نہیں لی اور ہندہ کی اوقات بسری کا کوئی ذریعہ نہیں ہے ایسی صورت میں ہندہ نکاح ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟۔ آیا اور کوئی صورت ہندہ کے اوقات بسری کی از روئے قوانین شریعت ہو سکتی ہے یا نہیں؟۔

مرسلہ مرزا محمد بشیر اعظم گڑھ

ج : ہندہ مندرجہ ذیل طریقہ پر زید کے نکاح سے رستگاری اور علیحدگی حاصل کرنے کے بعد دوسرے شخص سے نکاح کر سکتی ہے۔ ہندہ مسلمان حاکم کی عدالت میں مرافعہ کرے اور اگر مسلمان حاکم نہ ہو تو دین دار مسلمانوں کی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کرے۔ یہ حاکم یا پنچایت ہندہ کو چار برس چار ماہ دس دن یا فقط ایک برس انتظار کرنے کا حکم نہ دے، بلکہ تحقیق حال کے بعد بلا انتظار ہندہ کو طلاق دے دے یا اس کو اجازت دے دے کہ اپنے اوپر آپ طلاق واقع کر لے۔ ہندہ کو خود اپنے اوپر طلاق وارد کرنے کی اجازت دینا زیادہ بہتر ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے بریرہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ: ''أنت أملک بنفسک ، إن شئت أقمت مع زوجک، وإن شئت فارقيه'' (۱) یعنی: ''تجھے اختیار ہے اپنے نفس کا۔ خواہ اپنے شوہر کے ساتھ رہے یا اس سے جدا ہو جائے'' طلاق کے بعد ہندہ تین حیض گزار کر نکاح ثانی کر سکے گی۔ حاکم یا پنچایت ہندہ کے مرافعہ کے بعد چار برس چار مہینے دس دن یا فقط ایک برس انتظار کرنے کا حکم، اس لیے نہ دے کہ اس کا شوہر بیس برس سے گم ہے، اور ہندہ نے اتنی لمبی مدت تک اس کا انتظار کرنے کے بعد مجبور ہو کر درخواست دی ہے۔ اور دوسری بڑی وجہ یہ ہے کہ زید نے اپنے پیچھے مال نہیں چھوڑا کہ ہندہ گزر بسر کر سکے اور عدم نفقہ بجائے خود تفریق کے لیے کافی ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے: ''فإمساک بمعروف او تسريح بإحسان'' (بقرہ:۲۲۹) یعنی: ''یا تو بھلے طریقہ سے ان کو اپنے پاس رکھا جائے یا احسان (نیک برتاؤ) کے ساتھ رخصت کر دیا جائے'' اور ارشاد ہے: ''فأمسكوهن بمعروف اوسرحوهن بمعروف'' (طلاق:۲) یعنی: ''یا تو بھلے طریقہ سے ان کو اپنے پاس رکھو یا بھلے طریقہ سے ان سے جدا ہو جاؤ'' اور ارشاد ہے: ''وعاشروهن بالمعروف'' (النساء:۱۹) ''اپنی بیویوں کے ساتھ نیک برتاؤ کرو'' اور فرمایا گیا: ''لاتمسكوهن ضراراً لتعتدو او من يفعل ذلک فقد ظلم نفسه'' (بقرہ:۲۳۱) یعنی: ''محض ستانے کے لیے ان کو نہ روک رکھو کہ ان کی حق تلفی کرنے لگو، اور جو ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر خود ظلم کرے گا''۔ یعنی: اپنے آپ کو خدا کے عذاب کا مستحق بنائے گا، اور سنن دار قطنی (۳/۲۹۸) اور بیہقی السنن الکبری (۷/۴۷۰) میں ہے: ''عن أبی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم فی الرجل لايجد ماينفق علی امراته؟ قال: يفرق بينهما'' قال الشوكانی فی النيل (۸/۱۳۵): ''وفی الباب عن سعيد بن المسيب عند سعيد

(۱) كتاب الطلاق باب ماجاء فی الخلع (۱۱۸۵) ۳/۴۹۲، ابو داود کتاب الطلاق باب فی الخلع (۲۲۲۹) ۲/۶۷۰.

بن منصور والشافعي وعبدالرزاق، في الرجل لايجدماينفق على أهله؟ قال: يفرق بينهما' قال ابوالزناد: قلت لسعيد: سنة؟ قال: سنة، وهذا مرسل قوی، وعن عمر عندالشافعي وعبدالرزاق وابن المنذر: أنه كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نساء هم، إما أن ينفقوا وإما أن يطلقوا' ويبعثوا نفقة ماحبسوا " انتهى.

یعنی: ''آں حضرت ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جوعورت کا نان ونفقہ نہ دے سکے، یہ حکم دیا ہے کہ نکاح فسخ کر دیا جائے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عمال کو ان لوگوں کے بارے میں جو اپنی بیویوں کو چھوڑ کر غائب تھے، یہ لکھا کہ ان لوگوں سے کہو کہ وہ اپنی بیویوں کا نان نفقہ بھیجیں ورنہ طلاق دیں''۔ یہی مذہب ہے امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا اور ضرورت کے وقت حنفی مذہب مین دوسرے اماموں کے مذہب پر عمل کرنا جائز ہے اور شوہر کی گمشدگی کی تحقیق اور اس کا لا پتہ ثابت ہونے کے بعد چار برس پھر چار مہینے دس دن عدت وفات یا بعض خاص صورتوں میں صرف ایک برس انتظار کرنے کا حکم اس وقت ہے جب مفقود کی بیوی عرصہ دراز تک انتظار کرنے سے پہلے مرافعہ کرے۔ ساتھ ہی مفقود نے مدت انتظار (چار برس چار ماہ دس دن) کا نفقہ اور خرچ چھوڑا ہو۔ اور عورت کے معصیت (زنا) میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ حاکم یا پنچایت بلا انتظار اس کو طلاق دے دے گی۔ كمافي شرح الارديرو عبدالباقي والخرشني وغيرها: "أن المفقود إنما يؤجل لإمرأته مادامت نفقتها' وإلا طلقت عليه لعدم النفقة" وفي مختصر الشيخ خليل مع شرحه: "ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالي' وإلا فلجماعة المسلمين من صالحي بلدها، فيؤجل الحر أربع سنين إن دامت نفقتها' فإن لم تدم نفقتها فلها التطليق بلا تأجيل " انتهى.

(محدث ج:۲ش:۱، جمادی الأول ۱۳۶۶ھ/ اپریل ۱۹۴۷ء)

س : زید تقریباً تین سال سے رنگون رہتا تھا، جاپانیوں کے حملے کے سلسلے میں جس وقت بھگدڑ شروع ہوئی زید بھی اسی آدمیوں کے ساتھ آ رہا تھا۔ اس کے قافلہ والوں کا بیان یہ ہے چند آدمیوں کو راستہ میں ہیضہ ہو گیا ان چند آدمیوں میں زید بھی تھا۔ قافلہ والوں نے زید کو ہیضہ کی حالت میں مردہ سمجھ کر چھوڑ دیا۔ غالب گمان یہ ہے کہ زید مر گیا ہوگا ڈیڑھ برس سے زید کا پتہ نہیں ہے' زید کی بیوی ہے اور ایک لڑکا اور دو لڑکی ہیں، بیوی نے اتنے دن انتظار کیا لیکن اب تک زید کا نہ کوئی خط آیا اور نہ کچھ پتا چلا۔ اسی درمیان میں زید کی بیوی کا تعلق ایک شخص سے ہو گیا۔ اب وہ اس شخص سے نکاح کرنا چاہتی ہے ایسی حالت میں زید کی بیوی کا نکاح اس شخص سے جائز ہے یا نہیں؟

ج : مفقود الخبر کے متعلق قرآن مجید اور احادیث میں کوئی حکم منصوص نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق کلیۃ اہل علم کے اجتہاد سے ہے اس لیے کہ صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین کی آراء اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ فقہاء مالکیہ نے مفقود کی تمام صورتوں اور اقسام کے احکام اور ان کے شرائط بالتفصیل ذکر کئے ہیں كما في مقدمات ابن رشد وشرح الدردير والبداية وغيرها من كتب المالكية.

مفقود الخبر کے بارے میں مذہب مالکی کے شرائط کی رعایت کرنے کے ساتھ اجراء احکام میں فاقد الزوج عورت کی عمر اور اس کے

ماحول اور اس مدت کا مناسب لحاظ کرنا بھی ضروری ہوگا جس کو حالت انتظار میں گزارنے کے بعد اس نے قاضی کی طرف رجوع کیا ہو۔

صورت مسئولہ میں اگر قافلہ والے جنہوں نے زید کے ہیضہ میں مبتلا ہونے کی خبر دیدی، اگر ثقہ و معتبر ہیں تو چوں کہ زید کی موت کا گمان غالب ہے، اس لیے اس کی موت کا حکم لگاتے ہوئے عورت کو وفات کی عدت (چار ماہ دس یوم) گزارنے کا حکم دیا جائے، وفات کی عدت گزارنے کے بعد اس کو اختیار ہوگا کہ اس کے ولی کے ذریعہ جس مسلمان سے چاہے نکاح کرلے **هكذا يظهر من كتب المالكية على مافهمت من بعض تفاريعهم .**

صورت مسئولہ میں اس لیے بھی چار برس کی طویل مدت انتظار کرنے کی ضرورت نہیں کہ عورت کے مبتلائے معصیت ہونے کا خوف ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو معصیت میں مبتلا ہو چکی ہے اور اسلامی نظام حکومت نہ ہونے کی وجہ سے کوئی مادی طاقت اس کو اس معصیت سے مانع نہیں ہے۔ پس اس کے اخلاق کی حفاظت کے مدنظر مدت انتظار میں تطویل بلا شبہ خلاف مصلحت ہے ''**إن ضرب الأجل لأمرأة المفقود إنما هو إذا دامت نفقتها من ماله، ولم تخش العنت، وإلا فلها التطليق لعدم النفقة أو لخوف الزنا**'' **كذا فى حاشية العدوى على الرسالة، والصاوى على أقرب المسالك وشرحه للدر دير.**

مفقود الخبر کی بیوی اس کے نکاح سے الگ ہونے میں خود مختار نہیں ہے۔ اس کے لیے اسلامی حکومت کے مسلمان قاضی کی قضا اور فیصلہ شرط ہے، لیکن قاضی اسلام تو ہے نہیں۔ اس لیے موجودہ حکومت کے مسلمان حاکم کی طرف رجوع کرنا چاہیے اگر مسلمان حاکم نہ ہو تو دین دار مسلمانوں کی ایک جماعت (جس میں کم از کم تین شخص ہوں اور کسی عالم کی رہنمائی میں مقدمہ کا فیصلہ کریں) کی پنچایت میں معاملہ پیش کرنا چاہیے، پنچایت کا فیصلہ قضاء قاضی کے حکم میں ہوگا۔ پس صورت مسئولہ میں عورت کو چاہیے کہ عدالت کی طرف رجوع کرے یا دین دار مسلمانوں کی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کرے، پنچایت تحقیق کر کے اس کے شوہر پر وفات کا حکم لگائے اور اس کو عدت وفات گزارنے کا حکم دے۔ **هذا ما عندى والله أعلم بالصواب**

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س : خالد جو اپنی ماں سے نہایت مانوس ہے۔ کیا اس کو زید بالجبر اس کی ماں سے چھین سکتا ہے؟ اور ہندہ مذکورہ اپنے لڑکے کے متعلق عند الشرع کوئی حق نہیں رکھتی ہے یعنی لڑکا صرف باپ کا ہوتا ہے ماں کا نہیں؟

ج : زید خالد کو بجبر (زبردستی) اس کی ماں سے نہیں چھین سکتا۔ خالد جب تک سن تمیز یعنی: سات برس کی عمر کو نہ پہونچے اس کی پرورش کا حق اس کی ماں ہی کو ہے، الا یہ کہ اس عمر کو پہونچنے سے پہلے ہندہ نکاح کرلے تو اس کا یہ حق ساقط ہو جائے گا۔ سات برس کی عمر کے بعد خالد کو اختیار ہوگا کہ ماں کے پاس رہے یا باپ کے یہاں۔

یہ نہایت جاہلانہ خیال ہے کہ اولاد باپ کی ہوتی ہے اور ماں کا کوئی حق اس پر نہیں ہے کہ طلاق دیتے ہی باپ چھین لیتا ہے قال

فی الدرر البهية وشرحها الروضة الندية ۲/ ۱۳۱: "الأولیٰ بالطفل أمه مالم تنكح، لحديث عبدالله بن عمرو أن امرأة قالت: يارسول الله ان ابنى هذا كان بطنى له وعاء وحجرى له حواء وثدى له سقاء، وزعم أبوه أنه ينزعه منى، فقال: انت أحق بها مالم تنكحى، أخرجه احمد وابو داود البيهقى والحاكم وصححه، وقد وقع الاجماع على أن الأم أولى بالطفل من الأب، وحكى ابن المنذر الإجماع على أن حقها يبطل بالنكاح" (قال): "وبعد بلوغ سن الإستقلال يخير الصبى بين أبيه وبين أمه، لحديث أبى هريرة عند أحمد وأهل السنن وصححه الترمذى أن النبى صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين أبيه وأمه (الى آخر ماقال).

(مصباح بستی صفر ۱۳۷۳ھ)

☆ایک خط میں شیخ سے استفسار کیا گیا تھا کہ طلاق کے بعد میاں بیوی کی تفریق کی صورت میں چھوٹے بچے اور بچیاں ماں باپ میں سے کس کے پاس رہیں گے؟ جب کہ دونوں ہی ان کو اپنے پاس رکھنے پر مصر ہوں اور ان کی کفالت وحضانت کا کس کو حق پہنچتا ہے؟ اور کتنی مدت تک؟ اس کے جواب میں آپ نے تحریر فرمایا تھا:

سات برس کی عمر تک چھوٹے بچے اور بچی کی حضانت و پرورش کا حق مطلقہ ماں ہی کو ہے الا یہ کہ وہ دوسری شادی کر لے یا اس کی اخلاقی حالت اور چال چلن قابل اطمینان نہ ہو۔ سات برس کی عمر کے بعد لڑکے کو اختیار دے دیا جائے گا، چاہے وہ باپ کے یہاں رہے یا ماں کے ساتھ بشرطیکہ اس نے دوسری شادی نہ کرلی ہو اور اس کی اخلاقی حالت اطمینان بخش ہو اور لڑکی جب سات برس کو پہنچ جائے تو ماں کا حق حضانت ساقط ہو جاتا ہے اب باپ ہی کو پرورش کرنے کا حق ہوگا اور لڑکی کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔ وهذا عند أحمد، واما عند أبى حنيفة فالأم أحق بحضانة الجارية حتى تحيض.

صورت مسئلہ میں دونوں بچوں کا نفقہ ہر حال میں زید ہی کے ذمہ ہے، یعنی: یہ بچے اپنے باپ زید کے یہاں رہیں یا اپنی ماں کی پرورش میں ماں کے ساتھ رہیں، بہر صورت ان کا پورا خرچ زید کو دینا ہوگا، اس پر تمام اہل علم کا اجماع ہے۔ كما نقل ابن قدامة فى المغنى عن ابن منذر۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک لڑکے کا خرچ باپ کے ذمے اس کے بالغ ہونے تک ہے، بشرطیکہ وہ کسب کی قدرت رکھتا ہو۔ اور حنابلہ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد بھی ہے۔ بشرطیکہ فقیر ومعسر ہو۔ غنی وموسر نہ ہو اور لڑکی کا خرچ دونوں کے نزدیک اس کی شادی اور رخصتی تک ہے۔ واللہ اعلم۔

(دستخط) عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۱/ ۵/ ۱۹۸۶ء
(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س: ایک لڑکی جس کی عمر تقریباً بائیس ۲۲ تیئس ۲۳ سال ہے، ہندو پاک کی جنگ سے قبل اپنے اعزہ سے ملنے کے لئے پاکستان گئی اور وہاں کچھ دنوں قیام کیا، لڑکی کے چچا اور اس کے اعزہ نے وہاں اس کا نکاح کر دیا، نکاح کے بعد وہ ہندوستان واپس آ گئی، بدقسمتی سے ہندو پاک کی جنگ کی وجہ سے نہ رخصتی ہوسکتی اور نہ اب وہاں جانا ممکن ہے اور نہ آسانی سے خط وکتابت ہی ہوسکتی ہے اس

سلسلہ میں ایک دوسرے ملک کے ذریعہ خط وکتابت ہوئی۔شوہر طلاق دینے پر راضی نہیں ہے اور نہ مستقبل قریب میں وہاں جانے کی کوئی سبیل نظر آتی ہے،لڑکی اور اس کے والدین بے حد پریشان ہیں،کیا ایسی صورت میں اسلام میں لڑکی کی خلاصی کی کوئی سبیل ہے؟لڑکی کے والد نے یہاں ''المحکمة الشرعية الاسلامية''علی گڑھ کی طرف رجوع کیا۔چنانچہ محکمہ کے مفتی صاحب نے جو جواب دیا ہے۔ اس کی نقل ہم رشتہ خط ہے۔ملاحظہ فرمائیں۔

اس بارے میں اہل حدیث کا جو مسلک ہو مدلل تحریر فرمائیں،یہ واضح رہے کہ مستفتی حنفی ہے۔۔

محمد امین اثری از علی گڑھ
۱۷/مئی/۱۹۷۲ء

ج: افسوس کے ساتھ مرقوم ہے کہ صحت کی ناہمواری کی وجہ سے نہ ''مرعاۃ'' کا کام ہو رہا ہے اور نہ کوئی دوسرا کام،اندریں صورت استفتاء کا بھیجنا ظلم کے سوا اور کچھ نہیں۔

سوال میں اس امر کی تصریح ہے کہ شوہر طلاق دینے پر راضی نہیں ہے اور اس کی بھی تصریح ہے کہ موجودہ صورت حال کی بنا پر لڑکی اور اس کے والدین بے حد پریشان ہیں،اور یہ معلوم ہے کہ مستقبل قریب میں مملکتین کے تعلقات قبل از جنگ کے مطابق ہونے،اور بین المملکتین آمد ورفت کا سلسلہ شروع ہونے کی صورت میں نظر نہیں آتی،اور نہ ہی اس کے آثار نظر آتے ہیں۔اندریں صورت اگر لڑکی صبر اور عفت کے ساتھ انتظار کر سکتی ہو،تو اس کے لئے اس نکاح سے گلوخلاصی کی کوئی صورت نہیں ہے،بجز اس کے شوہر اس کو طلاق یا خلع دیدے،اور اگر وہ صبر نہیں کر سکتی اور اس کو اپنے بارے میں مبتلائے معصیت (زنا) ہو جانے کا قوی اور شدید اندیشہ ہے،تو مالکی مذہب کے مطابق اس کو قاضی یا اسلامی پنچایت کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔دار القضا امارت شرعیہ پھلواری (بہار) کا عمل اس جیسی حالت میں امام مالک کے مسلک پر ہے،اور مالکیہ کا مسلک اس باب میں یہ ہے:''إذا ثبت لها التطليق بذلك (اى بعدم النفقة) فبخشية الزنا أولى، لأن ضرر ترك الوطئى اشدمن ضرر عدم النفقة ،ألا ترى أن إسقاط النفقة يلزمها وان اسقطت حقها في الوطئى فلها الرجوع فيه، لأن النفقة يمكن تحصيلها بنحو تسلف وسؤال بخلاف الوطئى'' (فتوی شیخ سعید بن صدیق فلاتی مالکی) اسی فتوی میں چند سطر پہلے ہے۔''إن دامت نفقتها ولم تخف الزنا، وإلافلها تعجيل الطلاق، ''قال المحشى :قوله لاتدم نفقتها، فإن لم يكن له مال أصلا،أاوفرغ أو دامت وخافت الزنا، فلها تعجيل الطلاق'' هذا ماظهرلى و العلم عندالله تعالى.

عبید اللہ رحمانی ۲۱/۴/۱۳۹۳ھ
(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص:۹۱۔۹۲)

نحمده ونصلى على رسوله الكريم! أمابعد!فإن المسئلة التى كلفتمونى الجواب عنها، تقتضى البسط وتطلب التفصيل وتحتاج إلى الإيضاح، فإنها تشتمل على عدة أمور:

الأول: مذهب الجمهور ومعنى الآيتين عندهم.

والثانی: مذهب عطاء ومجاهد صاحبی ابن عباس رضی الله عنهما والفرق بینه قولیهماوحکم الآیتین عندهما.

والثالث: تعین الموضع الذی زل فیه قلم صاحب البذل، وبیان خطأه الواضح، وغلطه الفاحش فی ذکرمذهب مجاهد.

والرابع: تعین مختار الإمام البخاری، حسب مایشیرإلیه صنیعه فی صحیحه.

والخامس: بیان ماهوالراجح عندهذا العبد الضیف.

فأقول وبالله التوفیق وهو الملهم للرشد والصواب: إن الجمهور علی أن آیة الحول کانت متقدمة فی النزول، متأخرة فی التلاوة، وکان الأمرفی أول الإسلام أن یوصی الأزواج قبل الإحتضار، بأن تمتع أزواجهم بعد وفاتهم حولاً کاملاً، وینفق علیهن من ترکتهم، ولا یخرجن من مساکنهن ،فکانت العدة الواجبة علی المراة سنة کاملة، وکانت تلزم الأزواج النفقة والسکنی فی هذه المدة، ثم نزلت آیة التربص نسخت المدة بقوله: "أربعة أشهروعشرا"،والسکنی تبع للعدة، فلمانسخ الحول فی العدة بالأربعة الأشهروالعشر نسخت السکنی أیضا، ونسخت النفقة بالإرث، الذی هو الربع أوالثمن،وهذا عند الحنفیة، فإنه لا نفقة للمتوفی عنها زوجها ولا سکنی فی الأربعة الأشهروالعشرعندهم، إلا أنها تعتد فی البیت الذی أتاهافیه نعی زوجها، لکن من جهة الإحداد، لامن جهة لزوم السکنی، ولذاتجب أجرة البیت وکرائه علی المرأة، لافی ترکة المیت خلافا للشافعی فی أظهرقولیه، فإنه ذهب إلی وجوب السکنی فی ترکة المیت، واستدل بقول صلی الله علیه وسلم للفریعة: امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب أجله، أخرجه مالک والترمذی وأبوداود والنسائی وابن ماجة(۱) وحمله الحنفیة علی الإحداد، أو أن الأمرللإستحباب،هذا وقدظهرمن هذا التفصیل معنی الآیتین وحکمها علی مذهب الجمهور ،فلا علینا لوترکنا تفسیرهما.

وأما: فاعلم أنه ذهب مجاهد وعطاء إلی أن آیة التربص نزلت قبل آیة الحول، کماهی قبلها فی التلاوة، فاتفقا علی أن آیة الحول، لیست بمتقدمة فی النزول علی آیة التربص، ولیس بینهما تدافع حتی تکون آیة الحول منسوخة بآیة التربص، خلافا للجمهور ،فاستشکلا جمعیاً کون الناسخ قبل المنسوخ فی التلاوة، فذهبا إلی ماذهبالذلک، ثم اختلفا وافترقا، فأمامجاهد فقال: إن استعمال الآیتین ممکن بحکم غیرمتدافع، بجواز أن یوجب الله علی المرأة المعتدة تربص أربعة أشهروعشراً، ویجب علی أهلها أن تبقی عندهم سبعة أشهروعشرین لیلة تمام الحول، إن أقامت عندهم، وحاصل قول مجاهد، إن العدة الواجبة هی أربعة أشهروعشرا، علی وفق آیة التربص المتقدمة فی التلاوة والنزول عنده، وتمام السنة باختیارها بحسب الوصیة

فإن شاء ت قبلت الوصية واعتدت إلى الحول فى مسكن زوجها، وإن شاء ت اكتفت بالواجب كما تدل عليه آية الحول المتأخرة فى التلاوة والنزول، فلم يكن يجب عليها فى مدة الوصية ملازمة سكن الزوج، وإنما كانت مخيرة بين الملازمة وأخذ النفقة، وبين الخروج وتركها، فى تمام السنة أى سبعة أشهر وعشرين ليلة، فالعدة الواجبة عند مجاهد.....هى أربعة أشهروعشرا، كما كانت قبل نزول آية الحول، والزائد إلى تمام الحول،هو بحسب الوصية، إن شاء ت قبلت الوصية، وتعتد فى بيت أهل الزوج إلى تمام الحول. وإن شاء ت اكتفت بالواجب، وإنما أمر الأزواج بالوصية بالتمتيع الى تمام السنة، فضلاًمن الله على الزوجات، لأنها لم تكن نزلت آية الميراث، ولم يكن للزوجات حق فى تركة أزواجهن، وكان الإستحقاق فى تركةالميت بالوصية فقط، ففضل الله على الزوجات، بأن أوجب على الأزواج أن يوصوا قبل الإحتضار،بأن تتمتع أزواجهم بعدهم حولا كاملاً، ثم جاء الإرث فنسخ السكنى ، وتركت الوصية، فتعتدحيث شاء ت، ولا سكنى لها وجوباً بحسب الوصية، أى لاتجب على الأزواج الوصية لزوجا تهم بالنفقة والسكنى، فلا سكنى لهن ولا نفقة، لافى الأربعة الأشهروالعشر ،ولا فيمازاد عليها.

وأماعطاء فذهب فيماأرى والله أعلم، إلى أن العدة الواجبة على المرأة كانت أربعة أشهروعشراً،بحسب آية التربص المتقدمة فى التلاوة والنزول، وكان على المرأة أن تلازم بيت زوجها فى هذه الأربعة الأشهروالعشر، ثم نزلت آية الوصية إلى الحول، فأوجب الله على الأزواج الوصية بالتمتيع إلى تمام السنة، ولكن لما كان ذلك رعاية لحق الزوجات، خيرن بين الملازمة وأخذ النفقة، وبين الخروج وتركها، ولم يقتصر هذا التخييرعلى الزائدإلى تمام الحول، أى سبعة أشهروعشرين ليلة، بل سوى هذا التخييرإلى المدة المزيدة عليها أيضا، أى إلى الأربعة الأشهروالعشر، فلايجب على المرأة عنده أن تلازم بيت زوجها فى الأربعه الأشهروالعشر،بل لها أن تعتدفى هذه المدة أيضاً حيث شاء ت عندأهل زوجها أوعندغيرهم، كما لها أن تعتدعندأهله وتسكن فى وصيته إلى تمام الحول، أوتخرج ولا تسكن فى وصيته، وهذامعنى قول ابن عباس، نسخت هذه الآية عدتها عندأهلها، تعتدحيث شاء ت، اى نسخت آية الوصية إلى الحول لزوم الإعتداد فى بيت زوجها فى الأربعة الأشهروالعشر،فلها أن تعتدحيث شاء ت، والحاصل أنه نسخ وجوب الإعتداد فى بيت زوجها فى الأربعة أشهر وعشراً بآية الحول، التى تدل على التخييروعدم الوجوب، ثم نسخ وجوب السكنى على الأزواج بحسب الوصية بآية الميراث.

---

(١) موطا(١٢٥٠)ص:٤٠٥،ترمذی کتاب الطلاق، باب ماجاء أين تعتدالمتوفى عنها زوجها فى بيتها حتى تحل؟ ٦/١٩٩، ابوداود کتاب الطلاق باب فى المتوفى عنها تنتقل (٣٠٠) ٢/٧٢٣، نسائی کتاب الطلاق المتوفى عنها زوجها فى بيتها حتى تحل ٦/٦٩٩، ابن ماجة کتاب الطلاق باب اين تعتد المتوفى عنها زوجها (٢٠٣١)١/٦٥٤.

وحاصل مذهب عطاء ومجاهد،ومحصل الفرق بين قوليهما، أنهما اتفقا على كون آية التربص متقدمة في النزول على آية الحول، كما هي قبلها في التلاوة خلافاً للجمهور، واتفقا أيضاً على أنه كانت النفقة والسكنى للمرأة على الميت، بحسب الوصية بآية الحول. ثم نسخت بآية الميراث في الأربعة الأشهر والعشر،وفيما زاد عليها. واختلفافي أن التخييربين ملازمة بيت الزوج،وبين الخروج بعدنزول آية الحول، مقتصرعلى الزائد إلى تمام الحول، أي السبعة الأشهروالعشرين، أوليس بمتقصرعليه، بل هوجار في الأربعة الأشهروالعشرأيضاً،فقال مجاهدبالأول، بأن العدة وملازمة بيت الزوج فيها واجبة عليها، كما كانت قبل نزول آية الحول،والتخييرإنما هو في القدرالزائد إلى تمام السنة، وقال عطاء بالثاني، أي لاتجب على المرأة أن تلازم بيت زوجها، لافي الأربعة الأشهر،ولافي الزائد الى تمام السنة، هذه غاية مايمكن أن يقال في الفرق بين قوليهما، وبهذا ظهرحكم الآيتين ومعناهما عندهما فتأمل ، وبهذا تبين أيضاً موضع خطأصاحب البذل ومحل غلطه، فإنه لم يفرق بين مذهبيهما، وجعل قول مجاهد مثل قول عطاء، حيث قال: ”وأما مجاهد وعطاء عن ابن عباس، فإنهما قالا إن حكم التربص أربعة أشهروعشراً كان واجباً عليها أن تلازم في الاعتداد بيت زوجها، فنسختهاآية الوصية إلى الحول، بأنه لايجب عليها أن تلازم بيت زوجها، بل لها أن تعتدحيث شاءت إلى آخرما قال بذل الجهود في حل أبي داود(۳/۱۱۹).

وأما: فاعلم أولاً، أن الإمام البخاري لم يفصح بنفسه بمختاراته وعاداته في جامعه ولا في الخارج ،ولم يصنف أحدكتاباً في بيان مختاراته ومسائله، كما صنفوا في مختارات سائر الأئمة، ولم يدون فقهه كما دونوافقههم، فالنظر في مختاراته ومسائله يدورعلى تراجمه، فيجرها الشراح من أهل المذاهب إلى مذاهبم ومسائلهم، ويفسرونها حسب مسالكهم، مع أنه كان مجتهداً، سلك مسلك الإجتهاد في تراجمه ، ولم يقلد في مختاراته أحدا من الأئمة قبله، إذا عرفت هذا، فاعلم أن الذي تحقق عندي بعدالسيروإمعان النظر في هذا المقام، أنه اختار مذهب الجمهور،ووافق قولهم الذي أطبق عليه العلماء كافة، وهذا لأنه ترجم أولاً بآية التربص(۱)وأخرج فيه قصة عبدالله بن الزبيرمع عثمان، وهي موافقة لقول الجمهور، في أن آية الحول متقدمة في النزول على آية التربص منسوخة بها، ثم روى بسنده أقوال مجاهدوابن عباس وعطاء ، ثم ترجم بعدثلاثة أبواب بآية الوصية إلى الحول(۲) واكتفى فيه بذكر حديث عبدالله بن الزبير، الذي أشرنا إليه، والظاهر أن مقصوده من الباب الأول بيان عدة المتوفى عنها زوجها وما يتعلق بها، فقدذكرمافيه بيان العدة عن أقوال السلف وحديث سبيعة الأسلمية، وأشار إلى مذهب الجمهور في مسئلة العدة بحديث عبدالله بن الزبير،

وتصديره أحاديث الباب بحديث ابن الزبير،أشار إلى رجحان قول الجمهور،واختياره أن آية الحول

منسوخة بآية التربص، وإنما ذكر قول مجاهد وعطاء للتنبيه على وقوع الإختلاف في المسئلة، لا لأنه اختار قول منهما، وهذا كصنيعه في الروايات المختلفة، إذا كان بعضها أرجح من بعض، فيذكر أولاً الطريق الراجح، ويعتمد بها ويجعلها أصلاً، ثم يذكر بقية الروايات للتنبيه على الاختلاف، فقط، وأن مجرد الاختلاف لايورث القدح في صحة الحديث، فإن الراجح لا يعلى بالمرجوع.

قال الحافظ في الفتح: "عادة البخاري في الروايات المختلفة، إذا رجح بعضها عنده أنه اعتمده، وأشار إلى البقية، وأن ذلك لايستلزم القدح في الرواية الراجحة، لأن شرط الإضطراب أن يتساوى وجوه الإختلاف، فلا يرجح شئى منهما" انتهى. وأراد بالباب الثاني الإعلام بأن المنسوخ يكتب في المصحف إذا لم ينسخ تلاوته، لأن نسخ الحكم ورفعه لا يستلزم نسخ التلاوة ورفعها، ولذا اكتفى ههنا بذكر حديث عبدالله بن الزبير الذي يدل على هذا المقصود دلالة واضحة بينة، وايراد البخاري حديث ابن الزبير ثم اكتفاءه بذكره، يدل على أنه وافق الجمهور في كون آية الحول متقدمة في النزول، منسوخة بآية التربص والله أعلم.

أما الأمر الخامس: فالمختار الراجح عندي، هو قول مجاهد، لاقول الجمهور، فإنه لا يحتاج على قوله ومذهبه إلى القول بالنسخ الذي هو خلاف الظاهر، ويصح معنى الآيتين من غيرتكلف كما تقدم، وإذا أمكن استعمال الآيتين بحكم غيرمتدافع، فأي ضرورة إلى ادعاء النسخ، وأما دعوى إطباق الصحابة والتابعين على القول بالنسخ، فلم تثبت إلا عن ابن الزبير وعثمان رضي الله عنهما، وقدعلمت أنه خالفهما ابن عباس حبرالقرآن وترجمانه.

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب، ولعل الله يحدث بعدذلك أمراً.

كتبہ عبيدالله المباركفوري الرحماني
المدرس بمدرسة دارالحديث الرحمانية بدهلي

قلت:. ثم وقفت على تفسير العلامة رشيد رضا المرحوم منشئ مجلة المنار، الذي تتبع فيه طريق الاستاذ الإمام حكيم الإسلام الشيخ محمدعبده، وقدتكلم كلاما حسناً جيداً في تفسير الآية، وقوى قول مجاهد ومن نحانحوه، فأحببت أن أذكرمايحتاج إلى ذكره تكميلاً للفائدة، قال بعدذكرقول

(۱) بخاري كتاب التفسير باب: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجهم يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا، فإذا بلغن أجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف، والله بما تعملون خبير" ۱۶۰/۵ (۲) بخاري كتاب التفسيرباب: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ۱۶۳/۵.

الجمهور وبسطه، ثم ذكر وجها آخر يتصل بقول الجمهور وتضعيفه مالفظه:

"والقول الثانى أن هذه الآية لم يذكر فيها التربص، الذى هو الإعتداد، كما ذكر فى غيرها من آيات العدة السابقة، وإنما ذكر الوصية، والمراد بها أن يستوصى الرجال بالنساء اللواتى يتوفى أزواجهن خيراً، بأن لايخرجوهن من بيوت أزواجهن، بعدما كان من قوة علاقتهن بها إلى مدة سنة كاملة، تمر فيها عليهن الفصول الأربعة الذى يتذكرن أزواجهن فيها، وأن يجعل لهن فى مدة السنة شئى من المال ينفقنه على أنفسهن. إلا إذا خرجن وتعرضن للزواج، أوتزوجن بعدالعدة المفروضة فى الآية السابقة، ولكن لم يعمل أحد من الصحابة ولامن بعدهم بهذا، ولذلك قال الجمهور إنه منسوخ، وذهب بعض الصحابة إلى أن الأمر بالوصية كان للندب، وتهاون الناس به كما تهاونوا فى كثير من المندوبات، أى كإستيذان الأولاد الذين لم يبلغوا الحلم عند دخول بيوتهم، فى الأوقات الثلاثة التى هى مظنة التهاون بالستر، قبل صلاة الفجر، وحين وضع الثياب من الظهيرة فى أيام الحر، ومن بعدصلاة العشاء، قال (اى الشيخ محمد عبده): وعلى هذا فلانسخ، لأنهم مجمعون على أنه لا يصار إلى النسخ، إذا أمكن الجمع بين النصين، قال السيدرشيد رضا: هذا ماجرى عليه الأستاذالإمام فى تفسير الآية، وفى كتب التفسير عزو مخالفة الجمهور من قدماء المفسرين وهما مجاهد وأبومسلم، أما مجاهد فقد روى عنه ابن جرير أنه يقول: نزل فى عدة المتوفى عنها زوجها آيتان، قوله تعالى: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً" الآية وقد تقدمت وهذه الآية، فيجب حمل الآيتين على حالتين، فإن اختارت الإقامة فى دارزوجها المتوفى والنفقة من ماله فعدتها سنة، وإلا فعدتها أربعة أشهر وعشر، فيكون للعدة على قوله أجل متحتم وهو الأقل، وأجل مخير فيه وهو الأكثر.

وأماأبومسلم فيقول: إن معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا، وقدوصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول، فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الأزواج، بعدأن يقمن المدة التى ضربها الله تعالى لهن، فلا حرج فيما فعلن فى أنفسهن من معروف، اى نكاح صحيح، لأن إقامتهن بهذه الوصية غيرلازمة، قال: والسبب أنهم كانوا فى زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولاً كاملاً، وكان يجب على المرأة الإعتدادبالحول، فبين الله تعالى فى هذه الآية، أن ذلك غيرواجب على هذه التقدير فالنسخ زائل. أوردالإمام الرازى هذافى تفسيره، ثم قال: "واحتج على قوله بوجوه، (أحدها): أن النسخ خلاف الأصل، فوجب المصيرإلى عدمه بقدر الإمكان، (والثانى): أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ فى النزول (أى الأصل أن يكون الخ ولعل لفظ الأصل سقط من الناسخ أوالطابع) وإذا كان متأخراً عنه فى النزول، كان الأحسن أن يكون متأخرا عنه فى التلاوة أيضا، لأن هذا الترتيب أحسن، فأما تقدم المنسوخ على الناسخ فى

التلاوة ،فهو وإن كان جائزافي الجملة، إلا أنه يعدمن سوء الترتيب،وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدرالإمكان ، ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك.

(الوجه الثالث): هوأنه ثبت في علم أصول الفقه، أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص، كان التخصيص أولى، وههنا إن خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ماهو قول مجاهد، اندفع النسخ، فكان المصير إلى قول مجاهد أولى من إلتزام النسخ من غيردليل، وأما على قول أبي مسلم ، فالكلام أظهر لأنكم تقولون تقدير الآية: فعليهم وصية لأزواجهم، أوتقديرها: فليوصواوصية، فأنتم تضيفون هذا الحكم إلى الله تعالىٰ، وأبومسلم يقول: بل تقدير الآية:والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم، أوتقديرها: وقدأوصوا وصية لأزواجهم، فهو يضيف هذا الكلام إلى الزوج، وإذا كان لابد من الإضمار، فليس إضمار كم أولى من إضماره، ثم على تقدير أن يكون الإضمار ماذكرتم، يلزم تطرق النسخ إلى الآية، وعند هذا يشهد كل عقل سليم، بأن إضمار أبي مسلم أولى من اضمار كم، وأن إلتزام هذا النسخ إلتزام له من غيردليل، مع مافي هذا القول بهذا النسخ من سوء الترتيب، الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه، وهذا كلام واضح، وإذا عرفت هذا، فنقول هذه الآية من أولها إلى آخرها تكون جملة واحدة شرطية، فالشرط هو قوله: ”والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غيرإخراج“، والجزاء هو قوله: ”فإن خرجن فلاجناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف“ (البقرة: ۲۴) فهذا تقدير قول أبي مسلم وهو في غاية الصحة“ انتهى.

قال السيد رشيدرضا:”أوردناكلام الرازي بنصه على إسهابه وإطنابه، لمافيه من تفنيدقول الجمهور ،بالحجج البينة التي يقتنع بها أولوا الألباب ، وليعلم المقلدون أن في أشهرالقرون الوسطى من ضعف ذلك القول، ورجح عليه كلامن القولين المخالفين له.

وأعلم أن ماذكره من جوازكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ في التلاوة، هو ماقاله الأصوليون،وإطلاق القول فيه غريب، ماحملهم عليه إلاتصحيح فهمهم، لمثل ها تين الآيتين، أواغترارهم بتفسيرالجمهورلهما، وإذا سهل تسليم قولهم، بجوازوجودآيتين في سورتين، تنسخ إحداهما الأخرى، مع وجودالناسخة في السورة المتاخرة في ترتيب القرآن، فلايسهل القول بأن آيات متناسقة في سورة واحدة، يجعل السابق منهاناسخا لما بعده ويفهم من قوله: بوجوب تنزيه كلام الله تعالىٰ عن مثل ذلك، أنه لايجيزه، لأن الواجب في التنزيه يدخل في باب العقائد، فهوأبلغ من الواجب في الأحكام العملية ،فكيف يسمى تركه جائزاً، وإذا كان غيرجائز، فهوالبرهان القاطع على بطلان قول الجمهوربالنسخ.

بعدهذاكله أقول: إن قول مجاهدفي الآية بعيد جداً، وإن فضله الرازي على قول الجمهور، ويرجح قول أبي مسلم أمران، أحدهما في العبارة: وهو جعل الذين يتوفون فيه على ظاهره، والجمهور يجعلونه بمعنى الذين تحضرهم الوفاة، كأن هذه الوصية لاتجب إلاعلى من يشعربدنو أجله، وثانيهما: ماعلم من عادة العرب في إلزام المرأة بيت زوجها المتوفى سنة كاملة، فلما جعل الإسلام عدتها أربعة أشهروعشرا، كان من مقتضاه أن يخرجها الورثة من البيت بعدمضي العدة، فإذا كانت غيرراغبة في الزواج، يشق عليها ذلك، فكان من اللائق المتوقع من الزوج الوفي، أن يوصي بعدم إخراجها قبل الحول المعتادجبراً لقلبها، وأن لاتكلف النفقة على نفسها، مادامت في البيت، وقدبين الله تعالىٰ للناس، أنه لاحرج على أولياء الميت وورثته فيما تفعله المرءاة إذاهي خرجت من بينهم، لأن كفالتهم إياها تسقط حينئذ، من غيرتقصيربينهم في إكرامها، وإنما قيد الفعل بالمعروف، لأن منعها من المنكرواجب عليهم، فإذا قصروا فيه، كان عليهم جناح عظيم.

وهذاالوجه الثاني يتفق مع التفسيرالمختار عن الأستاذ الإمام، وهوأن الوصية للندب لاللوجوب، والوجه الأول يمكن التقصي منه بجعل الوصية من الله تعالى، لا من المتوفى، والتقدير على الوجه المختار: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية من الله لأزواجهم، أوفالله يوصي وصية لأزواجهم أن يمتعن متاعا ولا يخرجن من بيوت أزواجهن إلى تمام الحول، فإن خرجن من تلقاء أنفسهن، فلا جناح عليكم أيها المخاطبون بالوصية فيهم فيما فعلن من المعروف شرعا وعادة، كالتعرض للخطاب بعدالعدة والتزوج، إذ لاولاية لكم عليهن، فهن حرائر لايمنعن إلا من المنكر الذي يمنع منه كل مكلف، وجعل الوصية من الله معهود في القرآن كقوله: "يوصيكم الله في أولادكم"، وقوله "غيرمضار وصية من الله"، وهذا المتبادر من النظم الكريم، فهوأظهر من قول أبي مسلم ولا يعارض آية تحديد العدة، ولا آية المواريث، ولا حديث: لاوصية لوارث، فيتأتى فيه النسخ سواء كانت هذه الوصية للندب أوللوجوب، وما قلنا أنها للندب إلا لعدم شيوع العمل بها، كآية استيذان الولدان في سورة النور، ولا يمكن الجزم بأنه لم يعمل بها أحدالبتة، إذلم يطلع أحدمن الخلق على جميع معاملات الناس في بيوتهم"انتهى.

عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی المدرس
بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی

☆ طلاق کے پیش آمدہ واقعہ میں آپ کو تحقیق کرکے لکھنا چاہیے تھا کہ طلاق دینے والے نے زبانی طلاق کن لفظوں سے دی تھی؟ اور صرف ایک طلاق دی تھی، یا ایک سے زائد (دو یا تین دی تھی؟ یا کسی عدد، ایک یا تین کی تصریح نہیں کی تھی، اور طلاق کے ساتھ بائن یا مغلظ کا لفظ ذکر کیا تھا یا نہیں؟ اور یہ کہ زبانی طلاق دینے کے کتنے دنوں کے بعد بذریعہ ڈاک تحریری طلاق نامہ بھیجا ہے؟ اور یہ کہ وہ حنفی ہے یا اہل حدیث؟ بہر حال صورت مسئولہ بالکل مجمل اور مبہم ہے۔ طلاق دیئے ہوئے اب تین ماہ پورے ہو گئے ہوں گے اور عورتوں کو عموماً ہر مہینہ ماہواری آتی ہے۔ اس لحاظ سے اس عورت کو تین حیض آ چکے ہوں گے اور عدت پوری ہو گئی ہوگی، پس اب طلاق دینے والا شوہر اپنی اس مطلقہ کو اگر وہ راضی ہو، تو نئے مہر کے ساتھ دوبارہ نکاح کرکے ہی اپنی زوجیت میں لا سکتا ہے۔ رجوع کرنے کا وقت گذر چکا ہے۔ اس لئے تجدید نکاح ضروری ہے۔ صورت مسؤلہ میں مغلظ طلاق نہیں واقع ہوئی ہے اس لئے حلالہ کی ضرورت نہیں ہے۔ هذا ما عندي والله اعلم۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹۸۶/۸/۲۳
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴ش:۱۱/۱۲/۱/۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ مطلقہ رجعیہ کا نفقہ اور سکنی طلاق دینے والے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ "ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن ياتين بفاحشة مبينة" (قرآن) مطلقہ مبتوتہ کا نفقہ اور سکنی شوہر کے ذمہ نہیں ہے۔ "لا نفقة لها و سكنى" (حديث صحيح) یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ہندہ کو رجعی طلاق دی گئی تھی یا بائنہ مغلظہ؟ زید نے نکال دیا تھا تو اس کو بکر کے یہاں عدت گذارنے کے بجائے اپنے میکے میں، یا کسی دوسرے معتبر دیندار کے بال بچوں میں رہ کر عدت گذارنی چاہیے تھی، جہاں فتنہ میں پڑنے کا احتمال نہ ہوتا۔

ہندہ کی عدت حیض سے ہونے کے سبب سے اس کی عدت تین حیض کا پورا ہونا تھی۔ اس نے طلاق کے کتنے دنوں کے بعد عدت کو پوری اور ختم ہو جانے کا اقرار کیا؟ اور بکر سے نکاح کب ہوا؟ اور نکاح کے کتنے دنوں کے بعد بچہ پیدا ہوا؟ جب تک ان تمام باتوں کا جواب واضح اور صاف طور پر نہ معلوم ہو اس استفتاء کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ البتہ اتنی بات صاف اور واضح ہے کہ بکر اور ہندہ کا معاملہ سخت مشتبہ ہے۔ گاؤں کے بااختیار و بااقتدار لوگوں کے سامنے اس قسم کی گندگی ہوتی رہی، اور وہ لوگ خاموش تماشا دیکھتے رہے اور ٹوک ٹاک نہیں کی، یہاں تک کہ جب بچہ پیدا ہو گیا تو مسئلہ پوچھنے چلے۔ انا للہ الخ

عبیداللہ رحمانی ۱۹۶۶/۸/۱۱ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

ایک مجلس کی تین طلاقوں کا مسئلہ ☆

زواج (نکاح) زوجین کے درمیان ایک عقد اور معاہدہ ہے، اور شوہر اور بیوی اس عقد کے دو رکن ہیں۔ عقود و معاملات کے بارے میں یہ عام قاعدہ ہے کہ طرفین نے جن شرائط کے تحت اس معاملہ کو باہم طے کیا ہے، اس کے وہ بہر حال پابند ہیں، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو تنہا دوسرے کی مرضی کے بغیر، نہ تو ان حقوق و شرائط میں خلل اندازی کا حق ہے، اور نہ ہی اس معاہدہ کو توڑنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

زمانہ جاہلیت میں عرب دیگر عقود و معاملات کی طرح شادی بیاہ بھی کرتے تھے، اسی طرح بیویوں کو بلا حصر وقید طلاقیں بھی دیا کرتے تھے۔ اسلام نے ان کے جن عقود و معاملات کو اصلاح اور ان میں قدرے ترمیم کے بعد باقی رکھا، انھیں میں سے عقد نکاح بھی ہے۔ چنانچہ عہد جاہلیت کے نکاح کی مختلف اقسام کو باطل قرار دے کر صرف اسی نوع کو باقی رکھا، جس پر انسانی معاشرہ کی طہارت و پاکیزگی اور نسل انسانی کی بہترین صحت وبقا کا دار و مدار ہے، اور اس کے ساتھ کچھ ایسی شرطیں بھی لگا دیں جو عدل وانصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔

صالح اور پاکیزہ انسانی معاشرہ کے وجود وبقاء کے جس عظیم مقصد کے تحت اسلام نے عقد زواج کو مشروع کیا ہے، اس کی مقرر کردہ حدود وشرائط کے تحت انجام پانے والے، اس عقد کے طرفین (شوہر اور بیوی) کی اجتماعی زندگی میں بعض موڑ ایسے آجاتے ہیں کہ ان کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہو جاتا ہے، اور جدائی کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا۔ اسلام نے اس جدائی اور علیحدگی کا طریقہ اور حدود بھی متعین کر دی ہیں۔

زمانہ جاہلیت اور ابتداء اسلام میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان کے مطابق، طلاق کے بارے میں لوگوں کا رویہ یہ تھا کہ ایک شخص اپنی بیوی کو سیکڑوں بار طلاق دے کر بھی اختتام عدت سے قبل رجوع کر کے اسے اپنی زوجیت میں باقی رکھتا۔ چنانچہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ:

"واللہ لا أطلقک فتبینی منی، ولا أوویک أبدا، قالت: وکیف ذاک؟ قال: أطلقک فکلما همت عدتک أن تنقضی راجعتک".

''بخدا! نہ تو میں تمہیں طلاق دوں گا کہ تم مجھ سے جدا ہو جاؤ، اور نہ تمہیں کبھی اپنے یہاں پناہ ہی دوں گا۔ اس نے کہا: یہ کیوں کر؟ شوہر نے کہا کہ: تمہیں طلاق دوں گا، اور جب تمہاری عدت ختم ہونے کو آئے گی تو تمہیں لوٹا لوں گا''۔

شوہر کی یہ بات سن کر وہ عورت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئی، اور شوہر کا یہ ظالمانہ ارادہ ان سے بیان کیا۔

☆ اسلامك ریسرچ سینٹر احمد آباد گجرات نے مفتی عتیق الرحمن عثمانی مرحوم کی صدارت میں "ایك مجلس کی تین طلاق" پر ٤/٥/٦ نومبر ١٩٧٣ء کو ایك سیمنار کا اهتمام کیاتها۔ یہ مقاله عم محترم/ بارك الله فی حیاته نے اسی سیمنار میں پیش کیا تھا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خاموش رہیں اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم باہر سے تشریف لائے تو آپ کو اس واقعہ کی اطلاع دی۔ آپ نے بھی بروقت اس پر کوئی فیصلہ صادر نہیں فرمایا تا آنکہ سورہ بقرہ کی آیت: ۲۲۹ ''الطلاق مرتان فامساک بمعروف أو تسریح باحسان'' نازل ہوئی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: ''اس حکم الٰہی کے نزول کے بعد لوگوں نے نئے سرے سے طلاق کا آغاز کیا، جس نے طلاق دی تھی اس نے بھی اور جس نے نہیں دی تھی اس نے بھی''۔

اسلام نے جس طرح دور جاہلیت میں نکاح کی مروجہ اشکال میں سے صرف اس شکل کو باقی رکھا، جو انسانی معاشرہ کی نظافت وطہارت کا ضامن ہے اور دیگر تمام اشکال کو باطل قرار دیا، اسی طرح طلاق کے لئے بھی کچھ قیود وحدود اور قواعد وضوابط مقرر کئے، تاکہ عورت مرد کے ظلم وتعدی اور تضییق وایذا رسانی سے محفوظ رہ سکے۔

طلاق کا مقصد لہو ولعب نہیں، اور کوئی یہ نہ سمجھے کہ اسے اپنی مرضی کے مطابق جب اور جس طرح چاہے طلاق کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو بیوی کو فوراً بالکل ہی جدا کردے، اور چاہے تو ایسی طلاق دے کہ اسے لوٹانے کا اختیار باقی رہے۔

اسلام کا نظام طلاق کسی انسانی غور وفکر کا نتیجہ نہیں، بلکہ یہ تو علیم وحکیم ذات کا نازل کردہ قانون ہے۔ اور زوجین کے درمیان نااتفاقی اور عداوت وبغض کے نتیجہ میں خاندان کے اندر جو بدمزگی رونما ہوتی ہے اس کا آخری حتمی اور شافی علاج ہے۔

اللہ نے اس کے لئے عدل وانصاف پر مبنی اصول وقواعد اور حدود وضوابط متعین فرمائے۔ اور ان اصول وضوابط کی خلاف ورزی کرنے والوں اور مقررہ حدود سے تجاوز کرنے والوں کے لئے وعیدیں نازل فرمائیں۔

(۱) ''تلک حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئک هم الظلمون'' (البقرة: ۲۲۹).

''یہ حدود خداوندی ہیں، پس ان سے نہ گذرو، اور جو لوگ اللہ کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں وہی ظالم ہیں''۔

(۲) ''وتلک حدود الله يبينها لقوم يعلمون'' (البقرة: ۲۳۰).

''یہ خدا کی حدود ہیں، جاننے والوں کے لئے کھول کھول کر بیان کرتا ہے''۔

(۳) ''ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلک فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا''. (البقرة: ۲۳۱).

''اور دکھ دینے کے لئے ان کو مت روکنا کہ ظلم کرنے لگو، اور جو کوئی یہ کرے گا اس نے اپنی ہی جان پر ظلم کیا، اور اللہ کی آیتوں کو مسخری نہ سمجھو''۔

طلاق کا مقصد شریعت اسلامیہ میں، یہ ہے کہ زوجین کے درمیان دیگر عقود ومعاملات کی طرح بہتر طور پر باہم زندگی گذارنے کا جو معاہدہ ہے، اگر ان دونوں نے اس معاہدہ کو خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کیا، تو عقد زواج کا مقصد حاصل ہوگیا اور ان کی زندگی خوش گوار گذرے گی، اور اگر خدانخواستہ باہم مناسبت نہ پیدا ہوسکی اور اس کے بجائے آپس میں نفرت وبغض ہوگیا، اور ان دونوں کو خطرہ ہے کہ معاہدہ نکاح کے شرائط وہ پورا نہ کرسکیں گے، اور علیحدہ ہونا چاہتے ہیں، تو ان کا حال بھی دیگر عقود ومعاملات کرنے والوں کی طرح یکساں

ہے۔ان کو اختیار ہے کہ عورت کی جانب سے مرد کے لئے کچھ مالی معاوضہ کے بالمقابل علیحدگی وطلاق پر اتفاق کرلیں۔ جس طرح سے کہ نکاح میں مرد کی جانب سے عورت کے لئے مہر کے بالمقابل تعاقد ومعاملہ ہوا تھا۔

"فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به"(البقرة: ۲۲۹).

"پھر اگر تم یہ جانو کہ وہ احکام خداوندی ادا نہیں کریں گے، توان پر کوئی گناہ نہیں کہ عورت کچھ دے کر رخصت لے لے۔"

اس طرح عورت بائنہ ہوجائے گی اور ایسی صورت میں شوہر بلا جدید عقد کے، اُسے اپنی زوجیت میں نہیں لے سکتا، اور عورت بھی شوہر سے مہر ونفقہ وغیرہ کا مطالبہ نہیں کرسکتی، الا یہ کہ ان دونوں نے اس طرح کی کوئی بات آپس میں طے کرلی ہو۔

اللہ عزوجل نے ایک عظیم مصلحت کے تحت عقد نکاح کو معاملات وعقود کے فسخ کے عام قاعدہ سے مستثنیٰ فرمادیا، اور مرد کو اجازت دی کہ کچھ خاص شرائط وقواعد کی پابندی کے ساتھ محض اپنی مرضی سے وہ تنہا ہی اس عقد کو توڑ دے۔ اور زوجین میں سے ہر ایک کے دوسرے پر کچھ حقوق متعین کردیئے، جن سے ان میں کا کوئی بھی فرار اختیار نہیں کرسکتا۔ پس جو شخص بھی طلاق کے بارے میں اللہ کی مقررہ حدود کی پابندی کرتے ہوئے عقد نکاح توڑے، اس نے اللہ کی طرف سے عطا کردہ اپنا حق جائز طور پر استعمال کیا، اور اس پر اس کے اثرات بھی مرتب ہوں گے، اور جس نے ان مقررہ حدود سے تجاوز کرکے نکاح کے بندھن کو غیر مشروع طریقہ پر توڑا، اس کا یہ عمل باطل اور لغو ہوگا، جس طرح کہ بیع یا رہن کے معاملہ کو طرفین میں سے کوئی ایک تنہا ہی توڑ دے، تو اس کا یہ عمل باطل اور کالعدم ہوتا ہے، اور عقد بیع ورہن پر اس کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔

قبل اس کے کہ ہم اصل موضوع کی طرف آئیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک نظر اسلام کے نظام طلاق پر بھی ڈال لیں:

۱۔شوہر نے بیوی کو صحبت سے پہلے طلاق دے دی ہے، تو اس ایک طلاق ہی سے وہ بائنہ ہوجائے گی، اور وہ جدید نکاح کے بغیر دوبارہ اپنی زوجیت میں اسے نہیں لے سکتا۔ ایسی صورت میں طلاق دینے کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور نہ ہی عورت کو عدت گذارنی ہے۔ ہاں اگر مہر متعین تھا تو شوہر اس کا نصف عورت کو ادا کرے گا اور اگر مہر کا تعین نہیں ہوا تھا تو عورت کے لئے متعہ ہے۔

"على الموسع قدره وعلى المقتر قدره"(البقرة: ۲۳۶) "وسعت والے پر اس کے مناسب اور تنگی والے پر اس کے مناسب"۔ اور یہ عورت کے لئے شوہر کی طرف سے مناسب معاوضہ ہے۔ کیوں کہ شوہر نے اس سے کسی طرح کا استمتاع نہیں کیا اور نہ ہی عورت نے اپنا کچھ شوہر کے حوالہ کیا۔

۲۔اور اگر شوہر نے بیوی سے صحبت کرلی ہے، تو ایسی عورت کے طلاق کے لئے اللہ تعالیٰ نے دوسرے احکام مقرر فرمائے ہیں۔ شوہر کو طلاق کی اجازت عدت کے شروع میں دی ہے۔ اگر وہ حاملہ ہے اور علامات حمل ظاہر ہوچکی ہے تو اس کی طلاق بچہ جننے سے پہلے ہونی چاہیے۔ کیوں کہ وضع حمل کے بعد اس کی عدت ختم ہوجائے گی۔ علامات حمل کے ظہور کے بعد اگر اس کو طلاق دی گئی، تو اس کا ایک فائدہ یہ ہوگا کہ اس کو اپنی عدت کی مدت کا علم ہوجائے گا۔ اور اگر وہ غیر حاملہ ہے لیکن بالغہ ہے، تو اسے اس پاکی کی حالت میں طلاق دے جس میں اس سے صحبت نہ کی ہو، تا کہ اسے معلوم ہوجائے کہ اس کی عدت اس حیض سے شروع ہوگی جو اس طہر سے متصل ہے، جس میں اسے طلاق دی گئی ہے۔ اس طرح نہ تو عدت کے بارے میں عورت کو کوئی اشتباہ رہے گا، اور نہ ہی اس کی عدت کا وقفہ اور مدت دراز ہوگی

کہ اس کی بنا پر مطلقہ کو اذیت پہنچے۔

اور اگر مطلقہ ان عورتوں میں سے ہے جنہیں حیض نہیں آتا، مثلاً: کم سن جس کا حیض ابھی شروع ہی نہیں ہوا، یا عمر دراز عورت جو سن ایاس کو پہنچ گئی اور اس کا حیض بند ہو چکا ہے، یا ایسی عورت جس کو کسی بیماری کے باعث حیض آنا بند ہو گیا، تو ان تمام کی عدت مہینوں سے شمار کی جائے گی۔ اس طرح کی عورتوں کے بارے میں مرد کو ایک طلاق کا حق ہے۔ اس میں وقت کی کوئی پابندی نہیں، کیونکہ غالب گمان یہی ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہوں گی، اور اس لئے کہ ان کی عدت مہینوں سے شمار ہوتی ہے، اور تین ماہ حمل کے ظہور کے لئے کافی ہیں۔ پس اگر وہ حاملہ ثابت ہوئی تو اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔

اللہ عزوجل نے زوجہ مدخول بھا کے لئے پورا مہر مقرر ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ کیوں کہ اس نے جس شئی پر شوہر سے معاملہ اور عقد کیا تھا، اسے شوہر کے حوالہ کر دیا۔ اس لئے شوہر پر بھی لازم ہے کہ اس کا عوض پورا پورا ادا کر دے، جیسا کہ دیگر عقود میں ہوا کرتا ہے۔ پھر اللہ عزوجل نے شوہر پر طلاق کی صورت میں کامل مہر کی ادائے گی کے ساتھ متعہ بھی رکھا ہے جو شوہر کو تنہا طلاق کا حق واختیار حاصل ہونے کا معاوضہ ہے۔

(۱)"وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين" (البقرة: ۲۴۱).

"اور طلاق والیوں کا موافق دستور گذارہ ہے، وہ ان کو دیا کرو، پرہیزگاروں پر ضروری ہے"۔

(۲)"يا أيها النبی قل لأزواجك إن كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً"(الاحزاب: ۲۸).

"اے نبی! تو اپنی بیویوں سے کہہ دے کہ: اگر تم دنیا کی زندگی اور زیب وزینت چاہتی ہو، تو آؤ، میں تمہیں کچھ دے دلا کر خوش اسلوبی سے چھوڑ دوں"۔

مدخول بھا مطلقہ یا تو وضع حمل کی عدت گذارے گی یا تین ماہ، یہ عدت اللہ تعالی نے عورت پر اس لئے لازم قرار دی ہے تا کہ اولاً: اس امر کا تیقن ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے۔ اسی لئے حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، چاہے یہ مدت طویل ہو یا مختصر۔ ثانیاً: تا کہ مرد کو اس وقفہ میں سوچنے اور غور وفکر کرنے کی مہلت مل جائے۔ ممکن ہے اسے اپنا یہ اقدام مبنی برصواب نہ معلوم ہو، اور غور کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس قطعی اور آخری علاج کے سلسلہ میں اس نے عجلت سے کام لیا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضی منها آخر"(مسلم).

"مومن مرد، مومنہ عورت کو مبغوض نہیں رکھتا۔ اگر اس کی ایک عادت ناپسند ہے تو دوسری اسے بھلی لگے گی"۔

اور ایک دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا: "إن المرأة خلقت من ضلع لن تستقيم لك على طريقة، فإن استمتعت بها استمتعت بها وبها عوج، وإن ذهبت تقيمها كسرتها، وكسرها طلاقها"(مسلم ۱/ ۴۲۱).

"عورت پسلی کی ہڈی سے پیدا کی گئی ہے۔ وہ تمہارے لئے بالکل سیدھی نہیں ہو سکتی۔ اگر تم اس کی کجی کے ساتھ فائدہ اٹھانا چاہتے ہو تو اٹھا لو۔ اور اگر اسے سیدھا کرنے جاؤ گے، تو توڑ دو گے اور اس کا توڑنا اس کا طلاق ہے"۔

مرد اپنی غلطی کا یقین ہو جانے کے بعد، کبھی اپنے اس اقدام پر نادم ہوتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خطا عورت ہی کی ہوتی ہے، مگر اس پر جذبہ شفقت کی وجہ سے اسے ندامت ہوتی ہے، اور توقع رکھتا ہے کہ آپسی شکر رنجی کا علاج بہتر انداز میں کر سکتا ہے، تو یہ عدت کا وقت اس کے لئے غور وفکر کا وقفہ فراہم کرتا ہے، جس میں اسے اپنے اقدام طلاق کی اصلاح کا تنہا اختیار ہوتا ہے۔

(۱)"لاتدری لعل الله یحدث بعد ذلک أمراً" (الطلاق: ۱).

"تم نہیں جانتے، شاید اللہ اس کے بعد موافقت کی کوئی صورت پیدا کر دے"۔

(۲)"وبعولتھن أحق بردھن فی ذلک إن أرادوا اصلاحاً ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف وللرجال علیھن درجة والله عزیز حکیم" (البقرة: ۲۲۸).

"اوران کے خاوند اس مدت کے اندر ان کو پھیر لینے کا حق رکھتے ہیں، اگر ان کا ارادہ اصلاح کا ہو۔ جیسے عورتوں پر مردوں کے حقوق ہیں، ویسے ہی عورتوں کے بھی ان پر حقوق ہیں، دستور کے موافق اور مردوں کو عورتوں پر برتری ہے۔ اور خدا غالب ہے حکمت والا"۔

اللہ نے مرد کو عورت کی عدت پوری ہونے تک اس کا خرچ برداشت کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ بوجھ اس پر اس لئے ڈالا گیا ہے کہ تعلق زوجیت کے اثر سے عورت کو ایک مدت تک انتظار کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے تنہا مرد ہی کو عدت کے اندر اسے اپنی زوجیت میں واپس لینے کا اختیار ہے۔ اگر اس رجعت سے واقعی اس کا مقصد اصلاح ذات البین ہے، تو عورت کو نہ تو شوہر کے انکار کے باوجود اس کی زوجیت میں لوٹنے کا اختیار ہے، اور نہ ہی اگر شوہر رجوع کرنا چاہے، تو اس کے لئے معارضہ اور انکار کی گنجائش اور حق ہے، الا یہ کہ شوہر کا مقصد اس رجعت سے عورت کی ایذا رسانی ہو۔ ایسی صورت میں وہ اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے گی، اور عورت کے دعویٰ وشکایت کی صحت کے یقین کی بنیاد پر حاکم، شوہر کی رجعت کو باطل قرار دے دے گا۔

(۱)"وبعولتھن أحق بردھن إن أرادوا اصلاحاً (البقرة: ۲۲۸).

(۲) "ولا تمسکوھن ضراراً لتعتدوا" (البقرة: ۲۳۱).

اگر شوہر دیکھتا ہے کہ اس کے پاس اس تلخی کا کوئی مداوا نہیں، اور بیوی کے ساتھ اس کی زندگی کسی طور پر بھی ہم آہنگ نہیں ہو سکتی، اور اسے قطعی طور پر الگ ہی کرنا چاہتا ہے، تو اسے عدت پوری ہونے تک ٹھہرنا چاہیے، ممکن ہے اللہ تعالیٰ موافقت کی کوئی شکل پیدا فرما دے۔ اس پہلی طلاق کے بعد اختیار ہے کہ اسے رجوع کر لیے یا عدت پوری کر کے اسے الگ ہو جانے دے۔ پہلی طلاق کے بعد، اگر عورت اس کی زوجیت میں عدت کے اندر رجعت کے ذریعہ، یا عدت گذر جانے کے بعد عقد جدید کے ذریعہ لوٹ آئی، اور شوہر پھر کسی سبب سے طلاق دینا چاہتا ہے، تو اسے حسب سابق شروع عدت میں طلاق دے اور اس پر متعہ ونفقہ عدت واجب ہوگا۔ اس دوسری طلاق کے بعد بھی اسے عدت کے اندر رجعت کا اختیار ہے، اور اگر اس نے ایسا کر بھی لیا اور پھر طلاق دینا چاہتا ہے تو پہلی دونوں مرتبہ کی طرح شروع عدت میں طلاق دے اور عورت کے اس پر وہی حقوق ہیں جو پہلی دونوں مرتبہ اس پر عائد ہوئے تھے۔ اس تیسری طلاق کے بعد وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اور وہ عدت گذرنے کا انتظار کرے، جیسا کہ سابقہ دونوں طلاقوں کے بعد کیا تھا، مگر اب وہ اسے عدت کے اندر رجوع

نہیں کرسکتا۔

"فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (البقرة: ٢٣).

"اگراسے تیسری بار طلاق دے دی، تو اب وہ اس کے لئے حلال نہیں، یہاں تک کہ دوسرے شخص سے شادی کر لے۔"

اس آخری طلاق کے بعد بھی مطلقہ کے لئے عدت اور شوہر پر نفقہ لازم ہے، حالانکہ اب اسے رجوع کا اختیار نہیں رہا۔ اس لئے کہ اگر وہ حاملہ ہے تو بات بالکل واضح ہے، اور اگر معاملہ برعکس ہے تو اس سے مقصود ایک ہی نہج پر عدت کے دروازہ کو بند کرنا، اور شارع کی جانب سے ایسے جوڑے پر تشدید کرنا ہے، جس نے تین تین بار ایک ساتھ رہنے کا تجربہ کیا۔ لیکن اس میں ناکام ہے، اور اپنی ازدواجی زندگی کو بہتر طور پر نہ نباہ سکے، اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ محبت والفت کے تمام رشتے ٹکڑے ٹکڑے ہوکر رہ گئے۔

کتاب وسنت سے ثابت صحیح دلائل کی روشنی میں یہ ہے اسلام کا واضح نظام طلاق، اس میں نہ تو کوئی اینچ پیچ ہے اور نہ ہی ابہام۔ اس میں زوجین کی مصلحت کا پورا لحاظ اور ان کے حقوق کا پورا تحفظ کیا گیا ہے، اور یہ نظام انتہائی متوازن اور عدل وانصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ مرد کو عورت پر بعض امتیازات حاصل ہیں۔" الرجال قوامون على النساء"(النساء: ٣٤) اور عورت کو مرد پر بعض ایسے حقوق دیئے گئے ہیں جو مرد کے امتیازات کا معاوضہ ہیں۔ "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة". (البقرة: ٢٢٨).

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ طلاق کا حق تنہا مرد ہی کو حاصل ہے، عورت کو یہ اختیار نہیں دیا گیا۔ اب جبکہ شوہر طلاق دینا ہی چاہتا ہے، تو اس کو اس باب میں حدود شریعت کے دائرہ ہی میں رہ کر یہ اقدام کرنا ہوگا، اور جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اگر عورت مدخول بہا ہے تو اسے شروع عدت میں طلاق دے۔ پس جب اس نے طلاق کا ارادہ کرکے اس سے کہا کہ: تمہیں طلاق، تو ان الفاظ کے ادا کرتے ہی جو اس کے اس عزم پر دلالت کرتے ہیں، بلا کسی ادنی تقدیم وتاخیر کے معاً طلاق پڑ گئی۔ اب جبکہ ان دونوں کے درمیان رشتہ ازدواج ٹوٹ گیا اور قطع تعلق ہوگیا، تو دوسری اور تیسری بار اس کو توڑنے اور کاٹنے کا حق اس کو کہاں رہا؟ کیا اس شریعت مطہرہ یا دیگر قوانین وشرائع میں اس کی کوئی نظیر پیش کی جاسکتی ہے کہ ایک ہی عقد ومعاہدہ کو ایک مرتبہ کاٹنے اور توڑنے کے بعد دوبارہ، سہ بارہ توڑا جائے، یہ تو اسی وقت ممکن ہے جبکہ اس کی دوبارہ سہ بارہ تجدید ہو، تب اس کے فسخ کی بھی تجدید ممکن ہوگی اور یہ نئے عقد کا فسخ اور توڑنا ہوگا۔

اللہ تعالی نے طلاق کو دیگر فسوخ سے چند معین امور میں مستثنی قرار دیا ہے۔ مثلاً: زوجین میں سے صرف شوہر کو طلاق کا اختیار دیا گیا ہے، اور طلاق کے بعد ہر ایک کے دوسرے پر کچھ حقوق عائد کردیئے ہیں۔ لیکن اللہ نے اس کو یکسر احکام عقل سے مستثنی نہیں فرمایا۔ یہ بھی دیگر فسوخ کی طرح ایک فسخ ہے۔ ایک عقد کو ایک ہی بار توڑا جاسکتا ہے۔ اگر مرد اپنی مطلقہ کو عدت کے اندر رجوع کرکے زوجیت میں لے لے، تو ان کے درمیان اس عقد کی تجدید ہوگئی۔ گویا اس نے پہلی بار توڑنے کے بعد اسے جوڑ دیا۔ اب اس کا دوبارہ قطع کرنا ممکن ہوگا، اسی طرح دوسری بار بھی۔ رہا یہ کہ وہ عقد منقطع ہو چکا ہو اور اس کے بعد بھی اسے کاٹنا ممکن ہو، تو اس کو نہ تو عقل ہی باور کرتی ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل نقلی ہی ہے، بلکہ یہ تو کتاب وسنت کی نص کے بھی مخالف ہے۔ اللہ عزوجل نے طلاق کو مرة بعد مرة (ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ) دینے کا حکم دیا ہے نہ کہ اکٹھا۔

"الطلاق مرتان فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان" الآیة " طلاق دو دفعہ کر کے ہے۔ اس کے بعد معروف طریقہ سے اسے روک لینا ہے یا بھلے طریقہ سے اسے چھوڑ دینا ہے"۔

اس آیت میں مـرتـان (دو دفعہ) کے لفظ سے عموماً طلاق کے لفظ کا دہرانا، جیسے: طلاق، طلاق، طلاق۔ یا عدد کی تصریح کے ساتھ طلاق دینا، جیسے: تم کو تین طلاق۔ مراد لیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اگر کوئی بیوی کو کہہ دے کہ تم کو طلاق، طلاق، طلاق، یا تم کو تین طلاق، تو اس پر تین طلاقوں کا حکم لگا کر اس کی بیوی کو اس سے جدا کر دیا جاتا ہے اور بغیر حلالہ کے وہ اس کی طرف اب لوٹ نہیں سکتی۔ حالانکہ "مرتان" کا مطلب لفظ طلاق کا اعادہ و تکرار نہیں ہے، بلکہ ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ طلاق دینا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص آیت: "الطلاق مرتان" کے تحت لکھتے ہیں:

"تضمنت الأمر بإيقاع الاثنتين في مرتين، فمن أوقع الاثنتين في مرة، فهو مخالف لحكمها".

یعنی: " آیت: "الطلاق مرتان" دو طلاق کو دو مرتبہ میں واقع کرنے کے امر کو شامل ہے، تو جس شخص نے دو طلاق بیک دفعہ ایک طہر میں دے دیا، اس نے اس حکم خداوندی کی مخالفت کی"۔ (احکام القرآن ۱/۳۸۰).

علامہ سندھی حنفی فرماتے ہیں:

"قوله تعالى: الطلاق مرتان إلى قوله ولا تتخذوا آيٰت الله هزوا، فإن معناه التطليق الشرعي: تطليقة بعد تطليقة، على التفريق دون الجمع، و الأرسال مرة واحدة، ولم يرد بالمرتين التثنية، ومثله قوله تعالى: ثم ارجع البصر كرتين، أى كرة بعد كرة، لا كرتين اثنتين". (حاشیہ سنن نسائی ۲/۸۱ مطبع انصاری دہلی).

یعنی: " آیت کا مطلب یہ ہے کہ شرعی طلاق متفرق طور پر ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق ہونی چاہیے، نہ کہ ایک ہی بار اکٹھا، مرتین سے مراد تثنیہ نہیں ہے۔ جیسا کہ آیت: "ثم ارجع البصر كرتين" میں ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نظر اٹھا کر دیکھنے کا حکم دیا گیا ہے"۔

مولانا شیخ محمد تھانوی، مولانا اشرف علی تھانوی صاحب کے استاد نے بھی، اس آیت کی تفسیر میں تقریباً یہی لکھا ہے، اور اسی معنی کی تعیین و تائید کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"إن قوله تعالى: الطلاق مرتان. معناه: مرة بعد مرة، فالتطليق الشرعي على التفريق دون الجمع والإرسال".

نیز لغت عرب بلکہ تمام زبانوں میں مرتان (دوبار) کا مطلب، اس کے سوا کچھ نہیں کہ کسی شئی کا وقوع ایک دفعہ کے بعد دوسری دفعہ ہو، نہ کہ ایک ہی آن اور وقت میں دوبار۔ اب اگر کوئی اپنی منکوحہ کو بیک وقت کہہ دے: تم کو طلاق، طلاق، طلاق یا تم کو تین طلاق تو اس پر طلاق مغلظہ کا حکم لگا دینا، اور یہ کہنا کہ اس کو رجعت کا حق واختیار نہیں کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟ حالاں کہ اس نے صرف لفظ طلاق کا اعادہ کیا ہے نہ کہ ایقاع طلاق کا، کیوں کہ کسی فعل کا ایک ہی آن اور وقت میں دوبار واقع کرنا محال ہے۔ اور ایک آن میں صرف ایک ہی واقع کی جاسکتی ہے، تو تین تو بدرجہ اولی محال ہوگی۔

علامہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفی آیت: "الطلاق مرتان" کے تحت لکھتے ہیں:

"وكان القياس أن لا تكون الطلقتان المجتمعتان معتبرة شرعا، وإذا لم يكن الطلقتان المجتمعتان معتبرة، لم يكن الثلاث المجتمعة معتبرة بالطريق الأولى لوجودهما فيها مع زيادة".

"قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مجموعی طور پر دی گئی دو طلاقیں معتبر نہ ہوں، اور جب اکٹھا دو طلاقیں معتبر نہ ہوں گی، تو تین اکٹھی کا تو بدرجہ اولی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دونوں مع ایک زائد کے تین کے اندر موجود ہیں"۔

آیت طلاق پر غور کرنے سے کہیں بھی یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک دفعہ کی دی ہوئی تین طلاقیں تین شمار ہوں گی، بلکہ اس کے برعکس اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ تین طلاق اکٹھا نہیں دینی چاہیے، اور جو شخص ایسا کرتا ہے وہ حدود اللہ کو توڑ کر حرام کا ارتکاب کرتا ہے۔ جب تین طلاق کا اکٹھا دینا ہی نص قرآن کے خلاف ہے، تو اس کا اعتبار کرنے کے بجائے اسے قرآنی حکم کی طرف لوٹا کر ایک ہی مانا جائے گا۔ فیصلہ نبوی سے اسی کی تائید ہوتی ہے:

(۱) "عن ابن عباس، قال: طلق ركانة بن عبديزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، قال: فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا، قال: فقال في مجلس واحد؟ قال: نعم! قال: فإنما تلك واحدة، فارجعها إن شئت، قال: فراجعها فكان ابن عباس يرى أنما الطلاق عند كل طهر" (مسند احمد ۱/۲۶۵).

"عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ: رکانہ بن عبد یزید، بنی مطلب کے بھائی نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں، تو بیوی کی جدائی کا ان کو بڑا غم ہوا، تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کہ تم نے کیسے طلاق دی ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ: میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ نے پوچھا ایک ہی مجلس میں!؟ رکانہ نے کہا کہ: ہاں، آپ نے فرمایا: تو یہ تو ایک ہی ہوئی۔ تم اگر چاہو تو اسے لوٹا لو۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ: رکانہ نے اس کو لوٹا لیا"۔

معلوم ہوا کہ ایک مجلس کی تین طلاق ایک ہی شمار ہوگی، اور یہی نہیں بلکہ آں حضور ﷺ نے ایک مجلس کی تین طلاق کو کتاب اللہ کے حکم کے ساتھ کھیل قرار دیا اور ایسا کرنے والے پر سخت ناراضی کا اظہار فرمایا۔ سنن نسائی میں بسند صحیح محمود بن لبید سے مروی ہے:

(۲) "أخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جمعيا، فقام غضبان ثم قال: أيلعب بكتاب الله، وأنا بين أظهركم حتى قام رجل وقال: يارسول الله ألا أقتله".

"فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ کو ایک شخص کے بارے میں بتایا گیا کہ انہوں نے اپنی بیوی کو اکٹھا تین طلاقیں دے دی ہیں، تو آپ غصہ سے کھڑے ہو گئے۔ پھر فرمایا: کیا میری موجودگی میں کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کیا جانے لگا، حتی کہ ایک شخص نے کھڑے ہو کر کہا کہ: اللہ کے رسول! کیا میں کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کرنے والے اس شخص کو قتل نہ کر دوں؟"

عہد نبوی، خلافت صدیقی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی دو برسوں میں تمام صحابہ کرام کا اسی پر عمل رہا۔ لیکن عہد فاروقی میں جب لوگوں نے اس قرآنی حکم کی پروا کئے بغیر، بعض دنیوی اغراض و مصالح کے تحت طلاق کو بدفعات دینے کے بجائے

اکٹھا تین ایک ہی مجلس اور ایک طہر میں دینا شروع کر دیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کے بعد لوگوں کو طلاق کی بابت قرآنی ہدایت کی طرف لوٹانے کی غرض سے، اور قرآنی تعلیم پر عمل کرانے کے لئے از راہ سیاست وتدبیر شرعیہ، ان کو ان کے جنس عمل سے سزا تجویز کی کہ جس طرح انہوں نے اللہ کی دی ہوئی رخصت کو ٹھکرا کر اپنے حق واختیار کا غلط استعمال کیا، تو اب ان کو اس رخصت سے فائدہ اٹھانے کا حق بھی نہیں، تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت ونصیحت ہو، اور اس باب میں عجلت سے کام نہ لیں۔

"عن ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم" (مسند احمد ۱/ ۳۱۴، مسلم ۱/ ۴۷۷، ۴۷۸، مستدرک للحاکم ۲/ ۱۹۶).

"ابن عباس فرماتے ہیں کہ: طلاق رسول اللہ ﷺ کے عہد میں، اور حضرت ابوبکر کے زمانہ میں، اور دو سال حضرت عمر کی خلافت کے دور میں تین طلاق ایک شمار کی جاتی تھی۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: جس کام میں لوگوں کو سوچ بچار کی مہلت دی گئی تھی، اس میں انہوں نے جلد بازی شروع کر دی (یعنی: طلاق کو بدفعات دینے کے بجائے اکٹھا تین دینے لگے)، تو اگر ہم ان تینوں کو ان پر لازم کر دیں تو کیا حرج ہے۔ چنانچہ آپ نے اس کو لازم کر دیا"۔

یہاں یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک حکم جو عہد نبوت، پوری خلافت صدیقی اور خود حضرت عمر کے دور خلافت کے ابتدائی دو برسوں میں برابر نافذ رہا، تو اس شرعی حکم کو انھیں بدلنے کا اور اس کی جگہ دوسرا حکم نافذ کرنے کا اختیار کہاں سے مل گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام قرآن وسنت سے ثابت کسی حکم کی تغییر اور اس میں رد وبدل نہیں، بلکہ یہ تو طلاق کے بارے میں قرآنی حکم کی اتباع کی طرف لوگوں کو واپس لانے کی شرعی تدبیر وسیاست کے حکم کا لوگوں کو پابند بنانا تھا، اور حکام وقت کو اس کا حق دیا گیا ہے کہ وہ ایسے حالات میں احکام شریعت کی باریکیوں سے آگاہ اور حالات حاضرہ سے باخبر علماء سے مشورہ کے بعد ایسا کر سکتے ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تجویز کردہ یہ سزا لوگوں کے لئے کچھ دنوں تک تو مؤثر رہی، مگر اس کے بعد اس میں کمزوری آگئی اور لوگوں نے پھر وہی روش اختیار کر لی۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت نے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس حکم سے خروج سے احتراز کیا، مگر دوسرے گروہ نے اس حکم کو تعزیر اور زجر ہی سمجھا۔ چنانچہ طلاق دینے والوں کے حالات کو سامنے رکھ کر کبھی انہوں نے ایک طہر کی تین طلاقوں کو لازم کر دیا اور کبھی اسے ایک قرار دیا۔ اور ایک مجلس کی تین طلاقوں کا تین شمار کئے جانے پر تمام امت کا اجماع کبھی بھی نہیں ہوا، بلکہ اس کے برخلاف عہد نبوی، پورے عہد صدیقی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دو برسوں میں تو اجماع اس پر رہا کہ ایک مجلس کی تین طلاق ایک ہی شمار ہوگی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس تعزیری حکم کے بعد بھی صحابہ کرام مطلق کے حالات کو سامنے رکھ کر کبھی تین کے تین شمار کئے جانے اور کبھی ایک کا فتوی دیتے رہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے دونوں طرح کے فتوے منقول ہیں۔

حضرت علی بن طالب، عبداللہ بن مسعود، زبیر بن عوام، عبدالرحمن بن عوف، ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہم ایک طہر کی تین طلاق کو ایک ہی مانتے ہیں۔ تابعین میں جابر بن زید، حجاج، طاؤس، عطاء، عمرو بن دینار، احمد بن عیسی، عبداللہ بن موسی، عکرمہ، فلاس اور محمد بن

اسحق وغیرہ کا یہی مذہب ہے، اور یہی مذہب ہے اہل بیت کا بھی، اور اسی کے قائل ہیں مشائخ قرطبہ ابن زنباع شیخ ہدی، فقیہ عصر محمد بن عبدالسلام الحسینی، محمد بن بقی بن مخلد، اصبغ بن حباب، امام ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم، علامہ شوکانی وغیرہ اور اہل حدیث حضرات کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں منقول ہیں: ایک: تو وہی جو مشہور ہے۔ دوسری: یہ کہ ایک مجلس واحد کی تین طلاق کے تین ہونے کا ثبوت بصراحت نہ تو کتاب اللہ سے ہے، اور نہ سنت نبوی سے، اور نہ ہی کسی دور میں اس پر امت کا اجماع رہا ہے، بلکہ عہد سلف ہی سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے۔

ہندوستان کے مسلم معاشرہ پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی کثیر تعداد تعلیم سے بے بہرہ اور ان کی دینی معلومات صرف عبادات کے حصہ صوم وصلاۃ کے چند معروف مسائل تک ہی محدود ہیں۔ معاملات، بیع وشراء، نکاح وطلاق کے مسائل واحکام سے بالعموم ناواقف اور بے خبر ہیں۔ چوں کہ طلاق عموماً غصہ ہی کا نتیجہ ہوتی ہے اور بیوی کی ادنی سی بات سے بھی ناراض ہوکر طیش وغضب کی حالت میں اکٹھا تین طلاق دے ڈالتے ہیں، اور جب غیظ وغضب کی یہ آگ سرد پڑ جاتی ہے، اور حالات کا ٹھنڈے دل سے سامنا کرتے ہیں تو پچھتاتے اور پریشان ہوتے ہیں، اور ارباب فتاوی کے یہاں دوڑتے ہیں کہ ممکن ہے بیوی کی واپسی کا کوئی شرعی حیلہ وتدبیر نکل آئے۔ مفتی صاحب تو اپنا فقہی مسلک بتا کر الگ ہوجاتے ہیں، اور مستفتی حیران وپریشان گھر کی ویرانی، بچوں کی آہ وبکا اور ان کی کس مپرسی کو دیکھتا اور رفیقہ حیات جس کے ساتھ زندگی کا ایک طویل عرصہ گذارا تھا، اس کے اپنی ہی حماقت کی وجہ سے ہاتھ سے نکل جانے پر کف افسوس ملتا، سر پیٹتا ہے۔ کبھی خود کو کوستا ہے اور کبھی فقہی گروہ بندیوں پر نفرین کرتا اور اس سے اظہار بیزاری کرتا ہے، اور بیوی کو واپس لانے کی مختلف تدبیریں اور حیلے سوچتا ہے۔

مستفتی اگر اپنے تقلیدی مسلک میں متشدد ہے، تو اس کے پاس مطلقہ کو اپنی زوجیت میں دوبارہ واپس لانے کی حلالہ مروجہ کے سوا کوئی دوسری سبیل نہیں۔ چنانچہ غیرت وحمیت اور شرم وحیا کو بالائے طاق رکھ کر بیوی کی طہارت وپاکیزگی اور حرمت وکرامت سے صرف نظر کرکے، اس فعل ملعون کے لئے راہ ہموار کرتا ہے، اور اس فعل حرام کا ارتکاب کرکے خود کو اللہ اور اس کے رسول کی لعنت کا مستحق ٹھہراتا ہے، اور مخالفین اسلام کے لئے اسلامی نظام کی تضحیک اور اس پر حرف زنی کا موقع فراہم کرتا ہے۔

مندرجہ ذیل احادیث وآثار سے حلالہ مروجہ کی قباحت وشناعت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

(۱) ’’عن عبداللہ بن عباس قال: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المحلل والمحلل له‘‘۔

’’عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے مرد اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے، دونوں پر لعنت فرمائی ہے‘‘۔

(۲) ’’عن عقبة بن عامر قال: قال رسول اللہ ﷺ: ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا: بلی یا رسول اللہ، قال: ھو المحلل، لعن اللہ المحلل والمحلل له‘‘۔

’’عقبہ بن عامر کہتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے صحابہ سے پوچھا کہ: کیا میں تمہیں کرایہ کے بوک (بکرے) کی خبر نہ دوں؟ صحابہ

نے کہا: ہاں یارسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا: وہ حلالہ کرنے والا ہے۔ اللہ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے، دونوں پر لعنت فرمائی ہے''۔

(۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"لا أوتی بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما"، وفی روایة: "لا أوتی بمحلل ولا محللة إلا رجمتهما".

''میرے پاس جو بھی حلالہ کرنے والا مرد اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے، لایا جائے گا اسے سنگسار کردوں گا''۔ ایک روایت میں ہے کہ: ''حلالہ کرنے والا مرد اور حلالہ کی جانے والی عورت دونوں کو سنگسار کردوں گا''۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حلالہ کو ''سفاح'' (زنا) قرار دیتے تھے۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ: پہلا شوہر اور حلالہ کرنے والا دوسرا شوہر اور عورت ان تینوں میں سے اگر کسی کی بھی نیت نکاح ثانی سے حلالہ کی ہو، تو وہ نکاح باطل ہے۔

ظاہر ہے کہ کوئی مباح اور حلال کام مستوجب لعنت اور باطل اور مستحق سزا نہیں ہوسکتا۔

حلالہ کی یہ ملعون شکل مسلم معاشرہ کے اندر جنسی بے راہ روی کا بھیانک پیش خیمہ ہے۔ مجھے خود بعض ایسے لوگوں کا علم ہے جنہوں نے اس ''سفاح'' کو جنسی ہوس رانی کا ذریعہ بنا رکھا ہے۔ اور اس فعل شنیع پر کوئی نکیر کرنے والا نہیں کہ امت کے ایک طبقہ نے اس کی گنجائش نکال دی ہے، حالاں کہ شریعت میں جس تحلیل کا اعتبار ہے، وہ یہ ہے کہ پہلے شوہر کے طلاق مغلظہ کے بعد عورت کسی دوسرے شخص سے شادی کرکے اس کی صحبت سے ہمکنار ہوجائے، اور اس کے ساتھ حسن معاشرت سے بسر کرنے لگے، اور اس دوسرے نکاح سے سابق شوہر عورت اور اس کے موجود شوہر ثانی جس کی زوجیت میں وہ اس وقت ہے، ان تینوں میں سے کسی کی نیت حلالہ کی نہ ہو۔ پھر قضاء الٰہی سے شوہر فوت ہوجائے، یا کسی وجہ سے طلاق دے دے، تو پہلے شوہر کو اس سے نکاح کرنے کا حق ہے۔

اندریں حالات بیک مجلس دی گئی تین طلاقوں کے تین شمار کئے جانے سے، مسلمانوں کی معاشرتی زندگی میں جو مختلف مسائل اور مشکلات اٹھ کھڑی ہوتی ہیں، ان کا حل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اولاً: مسلمانوں میں دینی شعور اور تقوی کی روح بیدار کرنے کے ساتھ ہی انھیں طلاق دینے کے شرعی اصول اور طریقے سے آگاہ کیا جائے اور انھیں بتایا جائے کہ اگر کوئی بدرجہ مجبوری طلاق دینا ہی چاہتا ہے تو اسے پاکی (طہر) کی حالت میں جس کے اندر اس سے صحبت نہ کی ہو، ایک رجعی طلاق دے، تاکہ اگر باہمی نباہ کی کوئی شکل عدت کے وقفہ میں نکل آئے، تو عدت گذرنے سے پہلے پہلے وہ رجوع کرلے اور پچھتانا نہ پڑے، اور اگر رجوع نہیں کرنا چاہتا تو عدت گذار کر بیوی کو آزاد ہوجانے دے۔ عدت گذرنے کے بعد پھر اس کو عورت سے اگر وہ راضی ہو تو نکاح کا موقع رہے گا۔

دوسری طرف ہمارے ارباب فتاوی، حالات زمانہ سے صرف نظر کرکے فقہی مسلک کے تنگ خول میں بند رہ کر فتوی دینے کے بجائے وسیع النظری سے کام لیں، اور ایک مجلس کی تین طلاق کو تین کے بجائے ایک شمار کئے جانے کا فتوی دیں۔

عبدالرحمٰن عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

مذاکرہ علمیہ نمبر: ۷ بابت فسخ نکاح زانیہ

جس قدر دلائل یا شواہد یا تائیدات فسخ نکاح زانیہ کے بارے میں (اس مذاکرہ کو پیش کرتے ہوئے) ذکر کیے گئے ہیں، سب منظور فیہ ومنقوض اور مخدوش ہیں، جس کا ذکر مفصل آتا ہے۔ قبل ان نقوض تفصیلی کے، ایک نقض اجمالی ذکر کیا جاتا ہے جو معنی معارض ہے۔

لیکن اس کے پہلے ہم جناب ایڈیٹر صاحب کی خدمت میں بادب گزارش کرتے ہیں کہ مذاکرات کی مدت میں کچھ توسیع فرمائی جاوے، کیوں کہ ہر شخص کو بروقت مہلت نہیں رہتی۔ بالخصوص ایسے معرکۃ الآرا مسئلے جن میں جمہور کی مخالفت ہو، اور اس زور وشور کے ساتھ مع دلائل پیش کئے جائیں، جیسا کہ یہ مذاکرہ (نمبر: ۷) ہے۔ دوسری بات قبل گزارش یہ ہے کہ مدت مقررہ کے اندر جو مضامین مذاکرات کے متعلق ڈاک میں راقم مضمون کی طرف سے دیدیئے جائیں، انہیں داخل دفتر نہ کیا جائے، دماغ اور وقت یہ دونوں قیمتی چیزیں ہیں جس کا اعتراف غالبا خود جناب کو بھی ہے، اور مواقع مختلفہ میں اس کا اظہار بھی فرما چکے ہیں۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ مذاکرات کے مضامین کی تقدیم وتاخیر میں وہی ترتیب ملحوظ رکھی جائے جس ترتیب سے وہ ڈاک کے ذریعہ دفتر میں پہنچتے ہیں۔

نقض اجمالی بر فسخ نکاح زانیہ:

مجرد زنا سے عورت زانیہ کا نکاح فسخ ہونا منظور فیہ ہے۔ دیکھو ہلال بن امیہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بی بی کو اس فاحشہ فعل کرتے ہوئے دیکھا، اور آکر آپ ﷺ کی خدمت میں نالش کی۔ آپ ﷺ نے بجائے اس کے فرماتے کہ تمہارا نکاح فسخ ہو گیا اور تمہاری بی بی باقی نہیں رہی، یہ فرمایا: کہ چار گواہ لاؤ نہیں تو تمہاری پشت پر حد لگائی جائے گی۔ مگر ہلال صحابی سچے تھے اور سچ بات کہی تھی، اس واسطے ان کو بھروسہ تھا کہ میں سچا ہوں، میری بی بی ایسا فعل کیا ہے، اس لئے خدا ضرور مجھے حد لگانے سے بچائے گا۔

"فقال هلال: والذی بعثک بالحق إنی لصادق، فلينزلن الله ما يبرئ ظهری عن الحد، فنزل جبرئيل" الخ

(۱) یعنی: "ہلال نے عرض کی، قسم ہے اس پاک ذات کی، جس نے آپ کو حق بات دے کر بھیجا ہے، بلاشبہ میں سچا ہوں، پس جبرئیل علیہ السلام آیت لعان لے کر نازل ہوئے اور لعان کیا گیا، اور لڑکا بھی زانی مرد کی شکل وصورت ونقشہ کا پیدا ہوا"۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہلال نے سچی بات کہی تھی، مگر آپ ﷺ قانون شرع کے پابند تھے، اس لئے چار گواہ یا حد فرمایا، کیوں کہ اس وقت تک آیت لعان نازل نہیں ہوئی تھی۔ یہاں آپ کو یہ فرمایا تھا کہ اگر تم سچے ہو تو تمہارا نکاح ہی فسخ ہو گیا، تم اس کے شوہر باقی نہیں رہے۔ **لأن المفتنن لا يحل له السكوت فی مواقع لا بد فيها من بيان القانون.**

اسی طرح عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے، بلکہ عویمر کے واقعہ میں اس قدر اور بھی ہے: **"کذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها، فطلقها ثلاثا"**، یعنی: "عویمر نے بعد لعان کے، یہ کہا کہ: اگر میں اپنی بی بی کو بعد اس کے کہ میں نے کو ایک اجنبی مرد کے

ساتھ فحش میں مبتلا دیکھا اور اس کے ساتھ لعان کیا، اپنی زوجیت میں روک رکھوں تو میں اس بات کے کہنے میں جھوٹا ہوں گا، پس یہ کہہ کر انہوں نے تین طلاقیں دیدیں''، جس سے پتہ چلتا ہے کہ مجرد زنا سے بلکہ لعان سے بھی فسخ نکاح نہیں ہو جاتا، جب تک قاضی تفریق نہ کرائے۔''ولو كانت الفرقة حصلت بنفس التلاعن، لأنكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ايقاعه الطلقات، ويقال له: ليست هي زوجتك حتى تطلقها، فسكوته دل على أنها محل لوقوع الطلاق، وأن الفرقة لم تحصل بعد'' (عمدة الرعاية ۲/۱۳۸).

اسی طرح سعید بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ''اگر میں اپنی بی بی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھوں، تو کیا اسے قتل نہ کرڈالوں (اور چار گواہ تلاش کرنے چلوں)، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں''۔

اس سے بھی معلوم ہوا کہ مجرد زنا سے نکاح نہیں ٹوٹ جاتا۔ ورنہ آپ ﷺ ایسے موقع پر اس کے بیان سے سکوت نہ فرماتے اور ضرور فرماتے کہ تمہاری بی بی اس فعل سے بی بی باقی نہیں رہی، بلکہ نکاح ہی فسخ ہو گیا لأن المفتن لا يسكت عن بيان القانون في مواقع لا بد فيها من بيان القانون.

زنا ایک مخفی امر ہے۔ زانی اسے دکھا کر نہیں کرتا۔ ہاں قرائن یا امارات البتہ پائے جاتے ہیں، اور ان کی بنا پر کوئی قطعی حکم فسخ نکاح وغیرہ کا نہیں لگایا جاتا، کیوں کہ بغیر چار گواہ رویت ے، زنا کا شرعی اعتبار نہیں۔

سوال میں جو یہ مذکور ہے کہ ایک سال تک عورت مذکورہ بدقماش مرد کے ساتھ رہی اور ایک لڑکی زنا سے پیدا ہوئی۔ اس لڑکی کا والد زانیہ ہونا شرعاً غیر مسلم ہے کیوں کہ ''الولد للفراش وللعاهر الحجر'' (ابو داود: ۲۲۷۴) یہی قاعدہ یہاں بھی مسلم ہے، اور مدت حمل دو برس ہے ولــــو زاد، عورت مذکورہ کے شوہر نے اس عورت سے لعان نہیں کیا (حالانکہ لعان ایک ایسا حکم ہے کہ اس میں کوئی بات قانون مروجہ سرکاری کے خلاف نہیں ہے، نہ طلاق دیا حالانکہ اسے طلاق دینے کا اختیار تھا، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحکم: ''الخبيثات للخبيثين'' (النور: ۲۶) وہ مرد ایسی عورت سے راضی ہے، لہٰذا فسخ کی ضرورت ہی نہیں اور چوں کہ شوہر نے لڑکی کو اپنی طرف منسوب کرنے سے بھی نہیں روکا اور اس کے لئے بھی لعان نہیں کیا، اس لئے لڑکی اسی کی طرف منسوب کی جائے گی، یہ تھا نقض اجمالی۔

اب یہاں سے نقوض تفصیلی ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱) قرآن کریم نے عورت زانیہ سے نکاح کرنے کو حرام گردانا: ''وحرم ذلك على المؤمنين'' (النور: ۳)، اب بعد نکاح جب وہ زانیہ ہوگئی، تو وہی علت حرمت پھر عود کر آئے گی۔ والأحكام تدور مع العلل تو اب یہ علت مبطل نکاح کیوں ہو، چنانچہ قرآن مجید نے مشرکات کے نکاح سے آیت'' ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن'' (البقرة:۲۲۱) میں منع فرمایا تھا۔ جب نکاح کے بعد

(۱) بخاری كتاب التفسير باب تفسير سورة النور (۴۷۴۷).

عورت کفر وشرک کر بیٹھی تو نکاح ٹوٹ گیا ''ولا تمسکوا بعصم الکوافر''(الممتحنة: ۱۰) اس لئے کہ وہ علت منع نکاح پھر عود کر آئی۔

نقض آیت:'' وحرم ذلک علی المؤمنین''(النور: ۳)، میں''ذلک'' کا مشارالیہ نکاح زانیہ ہونا غیر مسلم ہے، بلکہ اس کا مشارالیہ فعل زنا ہے، یعنی یہ فعل مومنین پر حرام ہے۔ کما قال المفسرون (ا) اور اگر''ذلک'' کا مشارالیہ نکاح زانیہ ہی قرار دیا جائے، تو اس سے نقض ہے کہ ابتدائی حکم نکاح کا اور ہے، اور بقائی اور۔ دیکھو ابتداء بلارضا مندی طرفین کے نکاح نہیں ہوسکتا ہے، لیکن بعد نکاح حالت بقاء نکاح میں اگر جانبین سے ناراض ہو جائے، تو مجرد ناراضی سے فسخ نکاح نہیں ہو جاتا، بلکہ طلاق یا خلع کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح دیکھو کہ ابتداءً (مذہب تصور کے مطابق) بغیر ولی کے نکاح ناجائز ہے، لیکن بعد نکاح کے، ولی کے مر جانے سے بقاء نکاح میں کوئی خلل نہیں، لہذا ابقاء نکاح ولی کے محتاج نہیں، پس ابتدائی حکم اور اس کے بقاء میں فرق ہوگیا۔

اور زانیہ کو مشرکہ اور مرتدہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ وہاں صریح حکم موجود ہے: ''ولا تمسکوا بعصم الکوافر''(الممتحنة: ۱۰) یہاں بھی اگر کوئی حکم ایسا صریح موجود ہوتا تو البتہ ابتداء اور بقاء کا حکم ایک ہوتا وإذلیس فلیس، بلکہ یہاں اس کے خلاف میں حکم موجود ہے کہ یا تو لعان کرے جس کی وجہ قاضی تفریق کرادے یا سکوت کرے اور فاستمتع بھا پر عمل کرے اور طلاق دیوے اور اس سے الگ ہو، لیکن مجرد زنا سے نکاح کا فسخ ہونا معرض خفا میں ہے کہ اس پر کوئی حکم مبنی کیا جائے۔ جب تک قاعدہ شرعیہ کے مطابق زنا کا وثوق نہ ہو، اور وہ چار گواہ رویت کے ہیں یا لعان ہو۔

(۲) ابن تیمیہ تفسیر سورہ نور میں فاسق کے نکاح کے فسخ پر علماء کا اتفاق نقل کرتے ہیں، پس زانیہ کے زنا کار ہو جانے سے کیوں نکاح فسخ ہوگا۔ الخ

نقض: ابن تیمیہ کا فسخ نکاح فاسق پر علماء کا اتفاق نقل کرنا معرض خفا میں ہے۔ فإنه لم ینقله غیره، فقیاس نکاح الزانیة علیه کذلک، فإنه بناء الفاسد علی الفاسد، وأیضا لم یصرح اتفاق جمیع الإسلام أو علماء موضع دون موضع أو فرقة دون فرقة.

رہی یہ بات کی جب مرد فاسق ہوگیا تو عورت کے لئے اس کے ماتحت رہنا باعث ننگ ہے، یا مرد کے لئے باعث دیوثیت ہے کہ ایسی عورت کو نکاح میں رکھے، لہذا نکاح فسخ ہو جانا چاہیے، میں کہتا ہوں شریعت نے دونوں کے لئے راہیں نکال دی ہیں:

مرد ایسی عورت کو بلا تکلیف طلاق دے کر اپنے کو خبیث یا دیوث ہونے سے بچا سکتا ہے، اور عورت خلع کرا کر اپنا ننگ دفع کر سکتی ہے۔ لہذا فسخ نکاح کی ضرورت نہیں رہی۔

(٣) قرآن کریم نے مرد اور عورت یعنی ہر دو کے لئے شرط "احصان" (پاکدامنی) آیت: "وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين" (النساء: ٢٤)، اور آیہ: "محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان" (النساء: ٢٥) میں لگا دیا تھا۔ اب جب وہ زنا کار ہوتی تو بموجب قاعدہ إذا فات الشرط فات المشروط کیوں نہ ٹوٹا۔

نقض: بلاشبہ اسلام نے زوجین کے لئے ابتداء احصان شرط کیا ہے، لیکن بقاء اس شرط کا شرط ہونا غیر مسلم ہے۔ ابتداء نکاح کے لئے ولی شرط ہے لیکن بقایہ شرط غیر مسلم ہے، اسی طرح کی اور بھی صورتیں ہیں (كما تقدم) جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سی چیزیں ابتدائے نکاح میں شرط ہیں مگر بقاء نکاح کے لئے وہ شرط نہیں ہیں۔ اور چوں کہ مرد طلاق دینے کا مختار ہے اس لئے اپنے پر سے ننگ دفع کرسکتا ہے، اسی طرح عورت کے لئے خلع کی راہ متعین ہے، لہٰذا کسی پر کوئی جبر نہیں، نہ فسخ کی ضرورت ہے۔

(٤) اللہ عزوجل نے زوجین میں مودت ورحمت ایسی ڈالی ہے کہ تمام محبتوں سے زیلہ ہے فإذا أمسكها بعصمتها وهي زانية مقابلة مع الأصل رضي بزناها، (لأن الرجل على دين خليله، فلينظر بمن يخالل)(١) ومن رضي بالزنا فهو بمنزلة الزاني.

نقض: بلاشبہ زوجین میں ایسی مودت دی گئی ہے، لیکن دونوں میں سے کوئی مجبور نہیں کیا گیا، فلا جبر على الزوج مع كون الزوجة زانية، فلا بدأن لا يخالطها، بل يطلقها ويفارقها، ويفعل فعلاً لا يجلب عليه العار.

(٥) اپنی منکوحہ سے مہر لینا جائز نہیں: "ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن" (النساء: ١٩) زنا کی صورت میں اس سے مہر واپس لینا آیت: "إلا أن ياتين بفاحشة مبينة" (النساء: ١٩) میں درست گردانا، اگر نکاح نہ ٹوٹتا تو اس سے مہر کیوں واپس لینا۔

نقض: مہر واپس لینے کو فسخ لازم نہیں رضامندی میں جملہ مہر واپس لے سکتا ہے اور شوق سے خرچ کرسکتا ہے۔ "فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا". (النساء: ٤).

آیہ مذکورہ سوال میں "عضل" سے منع کیا گیا ہے کہ کنارہ کشی کر کے عورت کو تنگ نہ کیا جائے، اس غرض سے کہ وہ تنگ ہوکر مہر واپس دے گی، لیکن جب اس نے فحش اختیار کیا تو اسے تنگ کرنا اور تنگی میں ڈال کر مہر واپس لینا جائز ہوا، لیکن اس کو بھی فسخ لازم نہیں، بلکہ مہر واپس طلاق دے گا۔

(٦) قرآن کریم بُروں کے ساتھ ایک ساعت بھی بیٹھنے نہیں دیتا۔ "فلا تقعدوا معهم" (النساء: ١٤٠) جب عورت زنا کار ہوتی، تو وہ پاک مرد کے کس طرح ہم آغوش رہ سکتی ہے!!۔

نقض: "لا تقعدوا معهم" کو فسخ لازم نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ہی ہے، اس کی تعمیل کی صورت یہ ہے کہ کہا جائے گا طلقها ولا

(١) تفسير ابن كثير ٤٣٧/٣.

تقعد معها، فإنها لا تليق أن تجلس معک اگر مرد نے طلاق اس پر بھی نہ دیا صدق قوله تعالی ''الخبيثات للخبيثين''.(النور: ۲٦).

(۷) آیت''احشروا الذين ظلموا وأزواجهم'' (الصافات: ۲۲) میں کس قدر تخویف وتحذیر ہے؟۔

نقض: ہاں بلاشبہ تخویف اور تحذیر ہے، مگر اس فسخ نکاح لازم نہیں، بلکہ عمل اس تحذیر پر اس طرح ہے کہ طلاق دیوے اور بس چلو فرصت ہوئی۔

(۸) اور حدیث: ''لعن الله من آوی محدثاً''، میں کس قدر زجر وتوبیخ ہے۔ سواء كان الإحداث بالزنا أو السرقة أوغير ذلک، وسواء كان الله يوابملک اليمين اونكاح اوغير ذلک.

نقض: اس کو فسخ نکاح لازم نہیں بلکہ جس طرح محدث یا بدعتی کے نکال دینے کا حکم ہے اسی طرح مرد ایسی عورت کو طلاق دے کر نکال دیوے اور چونکہ ابتداء اس نے محدث کو جگہ نہیں دی بلکہ فعل احداث بعد نکاح وقوع پذیر ہوا، اس لئے شوہر کو محدث کا جگہ دینے والا نہیں کہا جائے گا۔

(۹) ایسی عورت زانیہ کا نکاح شرعاً نہیں ٹوٹتا تو ''الخبيثات للخبيثين'' سے کیا مراد ہے؟

نقض: ایسی عورت کو جس نے بعد نکاح ایسا فعل کیا ہے اگر مرد باوجود مختار ہونے کے طلاق نہیں دیتا، تو بلاشبہ ''الخبيثات للخبيثين'' کا مصداق با اختیار بنتا ہے، لیکن اس کو فسخ نکاح لازم نہیں، بلکہ مرد خود عورت کی طرح ''خبیث'' اپنی خوشی سے بن گیا۔

(۱۰) مسلم وبخاری میں رسول ﷺ کا حکم ہے کہ لونڈی جب زنا کرے تو اس کو حد مارو، پھر فرمایا: ''ثم إن زنت فليبعها ولو بضفير''، والضفير: حبل، وهذا أمر بيعها، ولو بأدنى ما يقابلها، وإذا وجب إخراج الأمة الزنية عن ملكه، فكيف بالزوجة الزانية.

نقض: اس کو فسخ نکاح لازم نہیں بلکہ یہاں مدعی کا خلاف لازم ہے، اس لئے کہ لونڈی زانیہ خود بخود ملک مالک سے نہیں نکلی، بلکہ اس کی بیع کا بار بار حکم کیا گیا، اور یہ حکم ہوا کہ اوس نے قیمت لے کر بیع کر دی۔ اسی طرح عورت زانیہ زنا کرنے سے خود بخود ملک نکاح سے نہیں نکلی، بلکہ حکم کیا جائے گا کہ اسے شوہر عورت زانیہ کے بس جلدی طلاق دے کر، اسے ملک نکاح سے خارج کر دے، نہیں تو ''خبیث'' اور ''دیوث'' کہا جائے گا۔

(۱۱) ایسی زانیہ جس نے یہاں تک نوبت پہنچائی کہ حرام اولاد کو گود میں لے کر پھر رہی ہے، اسی طرح چھوڑ دی جائے تو اس نے

(۱) سنن الترمذی ۲۳۷۹ ومسند احمد بن حنبل ۷/٤۰۳.

تمام شہر کی عورتوں کو گویا آگ لگادی۔ کیوں کہ گناہ جب تک پوشیدہ ہوتا ہے، گنہگار ہی کو نقصان پہنچتا ہے، اور جب طشت ازبام ہو جائے تو نقصان اس کا عام ہو جاتا ہے، لہٰذا پوشیدہ گناہ کے واسطے پوشیدہ توبہ ہے اور جب حد اعلان کو پہنچ جائے، تو اس کے لئے توبہ بھی اعلان کے ساتھ ضرور ہے۔ والیه الاشارة فی قوله تعالیٰ: "ولیشهد عذابهما طائفة من المؤمنین". (النور: ۲)

نقض: بلاشبہ یہ امر صحیح ہے کہ یہ فعل بے حیائی کا ہو، اور بالکل باعث ننگ ہوا، برادری کی عورتوں اور خود شوہر کے لئے بھی، اور اس کے لئے توبہ بھی با اعلان ہی ہونی چاہیے، اسی لئے شارع نے اس کے لئے "لعان" مقرر کیا ہے، جس میں مرد اور عورت دونوں کا عار دفع ہو جائے اور بعد لعان حاکم تفریق کرادیوے، لیکن اس کو یعنی اس بے حیائی کو، جس کی توبہ اعلان کے ساتھ ہونی چاہیے، فسخ نکاح لازم نہیں۔ بلکہ مرد طلاق دیدوے جس سے تمام لوگوں پر عیاں ہو جائے کہ اس نے طلاق فلاں وجہ سے دی یا لعان کرے اور بس معذرت بعض عبارات کا ترجمہ اس لئے نہیں کیا گیا کہ اسی صورت میں مذاکرہ پیش کیا گیا ہے۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر ج: ۱۲ش: ۲۴

۳۰ر جمادی الاول ۱۳۳۳ھ/ ۱۶ر اپریل ۱۹۱۵)

مذاکرہ علمیہ بابت تفریق طلاقات ثلاثہ

ایک مذاکرہ بابت تفریق طلقات ثلاثہ درج ہے، جو ایک فتوی پر شامل ہے، اس فتوے میں مفتی صاحب نے یہ فتوی دیا ہے کہ اگر تین طہروں میں بھی طلاق ثلاثہ بتفریق کیے بعد دیگر دی جائے تو بھی ایک ہی واقع ہوگی، بقیہ دو لغو ہو جائے گی۔ اس مذاکرہ کے بارے میں پہلی بات عرض یہ ہے کہ نسائی اور دار قطنی کی روایت میں (جو صحیح اسناداً اور حکماً مرفوع ہے) یہ وارد ہوا کہ وہ تینوں طلاقیں وارد ہو جاتی ہیں، اور عورت بائنہ ہو جاتی ہے: ''عن عبداللہ، قال: طلاق السنة تطليقة، وهي ظاهرة في غير جماع، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، ثم تعتد بعد ذلک بحيضة، قال الأعمش: سألت إبراهيم، فقال مثل ذلک'' انتہی (۱)۔

اس حدیث میں صحابی، وہ بھی جلیل القدر فقیہ صحابی نے ''طلاق السنۃ'' فرمایا، اور اصول میں یہ بات بھی لکھی جا چکی ہے کہ صحابی جب ''سنت'' کا لفظ بلا اضافہ مطلق بولتے ہیں، تو اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کی سنت ہوتی ہے، پس اس حدیث سے جو حکماً مرفوع ہے، یہ ثابت ہوا کہ بقیہ دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں، تیسری طلاق مغلظہ ہو جاتی ہے، اس کے بعد صرف ایک ماہ عدت کا شمار ہوگا، اور ہر طہر میں ہی ایک طلاق دیا جانا بغیر رجعت یا بغیر جدید نکاح کے خلاف طریقہ مسنون نہیں ہے۔

اب مفتی صاحب کی باتوں پر غور کرنا چاہیے۔ اور طلاق کی آیتوں پر ہی غور کرنا چاہیے۔ مفتی صاحب فرماتے ہیں:

''قانون شرع در بارہ طلاق یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی مدخولہ کو طلاق دینا چاہے تو صرف ایک ہی طلاق دے، اور جب اس طریق سے ایک ہی طلاق دیدے، تو عدت گزرنے بعد رجعت کرے اور عدت گذر جانے کے بعد رضائے طرفین موافق آیت: ''إذا تراضوا بينهم بالمعروف'' (البقرۃ: ۲۳۸)، پھر سے نکاح نہ کرلے، جب تک اس شخص کو اپنی بی بی مذکورہ کو دوسری طلاق دینے کا کوئی حق نہیں ہے''۔

مفتی صاحب نے جو قانون شرع در بارہ طلاق بیان فرمایا ہے، وہ خود مجوث عنہا اور ثبوت طلب ہے، اور مفتی صاحب کا دعوی اجتہاد و استنباط ہے، جس کے اثبات کی ضرورت ہے۔ مگر مفتی صاحب اسے ایسے الفاظ میں تعبیر فرماتے ہیں کہ گویا یہ ان کا دعوی نہیں ہے بلکہ یہ قانون شرع منصوص ہے اور مفصل قرآن و حدیث میں مذکورہ ہوا ہے۔ وہ بھی اسی طرح جس طرح مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں۔ آگے آپ اس قانون پر (جو آپ کا دعوی ہے اور آپ کا اجتہاد ہے) جو دلیل قائم فرماتے ہیں وہ یہ ہے:

اس لئے کہ ''لعدتهن'' (الطلاق) کی تفسیر زاد المعاد (۵/۱۹۹) بروایت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سرور کائنات سے، ''قبل

عدتهن " ہے اور مسلم: میں "فذلک الطلاق للعدة کما أمره الله تعالى" (٢) ثابت ہے۔

(ا) اس تفسیر کا مطلب تو صرف اسی قدر ہے کہ جب طلاق دی جائے، تو ایسے طہر میں دی جائے کہ عدت شمار کرنے میں بکھیڑا اور دقت پیش نہ آئے، کہ اگر رجعت نہ کرنا چاہے تو بے فرخشہ عدت پوری کرے۔ مثلا: حیض میں تین طلاق نہ دی جائے (جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے دیا تھا، اور آپ ﷺ سن کر ناخوش ہوئے، رجعت کا حکم دیا اور یہ تعلیم فرمادی کہ ایسے طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہ کیا ہو، یا مثلا: ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس میں وطی ہو چکی ہے، نہ یہ مطلب ہے کہ جب طلاق دی جائے، تو عدت شمار کرنے کے لئے، اور خواہ مخواہ عدت ہی شمار کرنے کے لئے دی جائے ورنہ "طلقوهن لعدتهن" کا مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ "لاتطلقوهن للرجعة" پس طلاق کے بعد رجعت خلاف حکم اس آیت کے ہوگا کیوں کہ جب رجعت ہوگئی تو "طلقوهن للعدة" باقی نہ رہا، بلکہ "طلقها للرجعة" ہوا۔

رہا مفتی صاحب کا یہ فرمانا کہ:

"یہ بدیہی ہے کہ طلاق کے معنی توڑنا ہے، پس توڑے ہوئے کو توڑنا کیوں کر ہوسکتا ہے"۔

بظاہر یہ بات دل (کے لئے) خوش کن اور عوام فریب ہے، ورنہ اس کی حقیقت معلوم ہوسکتی ہے، کیوں کہ توڑنے کئی انواع ہیں: ایک توڑنا ایسا ہے کہ پھر اس کے بعد جوڑ ہی نہیں سکتے، اور ایک توڑنا ایسا ہے کہ اس کے بعد جوڑنا آسان ہے، اور ایک توڑنا ایسا ہے کہ اس کے بعد جوڑنا ذرا دقت طلب ہے، پس ایسا ہوسکتا ہے کہ پہلا توڑنا ایسا تھا کہ اس کے بعد جوڑنا آسان تھا، لیکن اب اس توڑے ہوئے کو دوبارہ ایسے طور سے توڑ دیا کہ اس کا جوڑنا مشکل ہوگیا۔

یا یوں سمجھئے کہ عورت بذریعہ نکاح تین رسیوں میں باندھ دی جاتی ہے کہ جب تک تینوں نہ کھول دی جائیں طلاق مغلظہ نہیں ہوتی، اور جس طرح رجعت کر کے تینوں رسیوں کے کھولنے کی صورت ہے، اسی طرح حسب تعلیم نبوی بلا رجعت ہر ایسے طہر میں جس میں جماع نہیں کیا، طلاق دے سکتا ہے، اور وہ رسیاں یکے بعد دیگر کھول سکتا ہے کما وردت صورته فی الحدیث المتقدم. آگے جو مفتی صاحب فرماتے ہیں:

"اور اختیار طلاق ثانی وثالث کی طلاق رجعی میں ہے"۔

یہ جملہ آپ کا صحیح ہے، مگر اس سے آپ کے قانونی مستنبط سے کوئی تعلق نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب طلاق بائن مغلظہ ہوجائے گی۔ تو پھر ثانی وثالث کیسی؟ آگے آپ اس جملہ کے ثبوت میں جو حدیث ترمذی شریف کی نقل فرماتے ہیں، وہ آپ کے اس قانون مستنبط کے، جس کو آپ نے طلاق کا قانون فرمایا ہے، خلاف پڑتی ہے، کیوں کہ اس حدیث کا خلاصہ مطلب صرف اسی قدر ہے کہ وہ طلاق

(١) سنن النسائي كتاب الطلاق باب طلاق السنة (٣٣٩٤) ٦/١٤٠.

جس میں رجعت ہوسکتی ہے جیسے جاہلیت کے زمانہ میں نامحدود یا سو(۱۰۰) تک سمجھے ہوئے تھے، وہ صرف دو تک محدود ہے یا دو ہیں۔اب دو کے بعد یا"امساک بمعروف" (البقرة:۲۲۹) یعنی: تیسری طلاق دیدینا ہے، جو مغلظہ ہے جیسا کہ تسریح باحسان کی تفسیر طلاق ثلاثہ بروایت انس بن مالک وغیرہ آں حضرت سرور کائنات ﷺ سے وارد ہوئی، جسے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۱/۵۴۵) میں نقل کیا ہے:

"عن عائشة قالت: كان الناس والرجل يطلق امرأته ما شاء الله أن يطلقها، وهي امرأة اذا ارتجعها وهي في العدة، وإن طلقها مائة مرة، أو أكثر، حتى قال رجل لأمراته: والله لا أطلقك مني ولا أويك أبدا، قالت: وكيف ذاك؟، قال: أطلقت فكلما همت عدتك أن تنقضي راجعتك، فذهبت المرأة حتى دخلت على عائشة فأخبرتها: فسكتت عائشة حتى جاء النبي فأخبرته، فسكت النبي ﷺ حتى نزل القرآن: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح باحسان". (۱)

تأویل کرنے والوں کے لئے اس حدیث نے "فإمساک" کی "فا" کا فیصلہ بھی کر دیا، کیوں اس کا خلاصہ مضمون عقل سلیم پر مخفی نہیں، یہ حدیث بتاتی ہے کہ طلاق رجعی بے شمار بمعنی لاتقف عند حد نہیں ہے بلکہ طلاق رجعی دو تک محدود ہے، وہ بھی اس طرح کہ مرہ بعد مرہ ہو، اب اس دو کے بعد یا"امساک بمعروف" یعنی: رجعت ہے، یا"تسریح باحسان " یعنی: طلقہ ثالثہ ہے، کما مر لیکن بعض اہل علم کا یہ فرمانا کہ فا تعقیب کی ہے، تعقیب کو اگر "مرتان" پر لیں اور ہر یرہ پر نہیں، تو یہ خرابی لازم آتی ہے کہ پہلی دفعہ کے بعد "امساک بمعروف" کا اختیار نہ ہو، حالاں کہ ہے۔

میں اس پر یہ عرض کرتا ہوں کہ پہلی مرہ کے بعد "إمساک بمعروف" کا حکم خود اسی "الطلاق مرتان " کے لام سے مفہوم ہوتا ہے، کیوں کہ حدیث منقول جو مطلب بتاتی ہے، وہ یہ ہے کہ طلاق رجعی جس میں "إمساک" کا حق حاصل ہے دو تک ہے، نہ جیسا کہ جاہلیت کے زمانہ میں دستور تھا، کیوں کہ یہ آیت جاہلیت کے رواج کے رد کرنے کے لئے نازل ہوئی۔پس "الطلاق" کا لام جو عہد خارجی ہے اس کا معہود وہی طلاق رجعی غیر محدود مروجہ زمانہ جاہلیت ہے، جس کی، تحدید اس آیت نے کی، یہ وہ مطلب ہے جو حدیث مذکورہ بالا نے ظاہر کیا۔

بعض اہل علم اس آیت کا معنی اس طرح بیان کرتے ہیں:"الطلاق الشرعي: تطليقة بعد تطليقة" ان کے نزدیک لام سے اشارہ اس طلاق کی طرف ہے جو شرعی ہے، نہ اس طلاق کی طرف جو مروجہ معہود زمانہ جاہلیت تھا، اور "مرتان" سے مراد دو تک کی تحدید نہیں ہے، بلکہ مرة بعد مرة غير مجتمعة ہے، جو طلقہ ثالثہ کو بھی شامل ہے۔مطلب یہ ہوا کہ طلاق شرعی مرۃ بعد مرۃ ہے۔اس بناء پر "فامساک" کی فا تعقیب کے لئے نہ ہوگی، یہاں صرف اجتماع کی نفی منظور و مقصود ہے، پس طلقہ ثالثہ بھی اس میں شامل ہوگیا، اور اس "امساک" کی تعقیب ہو نہیں سکتی۔اس لئے کہ یہ "فا" ایک سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہوا کہ طلاق کی اپنی کیفیت تو معلوم ہوگئی

کہ مرۃ بعد مرۃ ہو، لیکن یہ نہیں معلوم ہوا کہ طلاق پر کیا حکم مرتب ہو؟۔ جواب یہ دیا گیا کہ طلاق دینے والے پر دو باتوں سے ایک واجب ہے۔ یا تو ''امساک'' کرے اگر طلاق رجعی ہے اور ''تسریح باحسان'' کرے، اگر طلاق بائنہ مغلظہ ہے۔ یہ مطلب بھی ہر طہر میں طلاق واقع ہو سکے، منافی نہیں ہے۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر ج:۱۳ ش:۵

۱۵/ ذی الحجہ ۱۳۳۳ھ/۳/ دسمبر ۱۹۱۵ء)

(١) موطأ مالك (٨٠) ١/٤٥٩، وسنن الترمذي (١١٩٢) ٣/٤٩٧.

کتاب البیوع

س: ہمارے ملک میں ''بیع سَلَم'' کا رواج اس طرح ہے کہ: ایک شخص ماہ اساڑھ یا ساون وغیرہ میں غریب ضرورت مندوں کو پہلے روپے دے دیتا ہے، اس شرط پر کہ ۲۵ یا ۲۸ یا ۳۲ سیر فی روپیہ مکئی کا غلہ بھادوں، ماہ منگر میں لے گا، اور یہاں عام طور پر ماہ منگر میں عرصہ سے فی روپیہ ۱۶ سیر غلہ مکئی کا بھاؤ ہوتا ہے، اور جیٹھ میں اس کا بھاؤ چار پانچ روپے من ہوتا ہے۔ اس سال اس علاقہ پونچھ میں مکئی کا بھاؤ ماہ منگر میں ہی پانچ روپے من ہے، بیع سلم کرنے والوں نے غریب ضرورت مندوں سے فی روپیہ ۲۵ سیر مکئی وصول کیا ہے، جس سے غریب دینے والے ناراض ہیں کہ یہ بیع سلم خوب ہوئی کہ ایک روپیہ کے تین روپے دینے پڑ رہے ہیں۔ اگر سودی سو روپے ہوتے تو زیادہ سے زیادہ ایک روپیہ کے بجائے سوا روپیہ دینا پڑتا۔ بیع سلم نام رکھ کر تین گنا وصول کیا جاتا ہے کیا ایسی بیع سلم جائز ہے؟ نیز بیع سلم میں کون کون سے شرائط؟ اور بیع سلم کس حد تک جائز ہے؟

حسن محمد۔ پونچھ ریاست کشمیر

ج: بیع سلم میں ان امور کی پابندی اور رعایت ضروری ہے:

(۱) مُسلَّم فیہ (مبیع) کی تعیین اور توصیف۔ یعنی: اوصاف کا ضبط و تعین جن کے اختلاف سے ثمن پر اثر پڑے۔

(۲) مُسلَّم فیہ کی مقدار کی تعیین، وزن کے اعتبار سے (اگر موزون ہے)، یا پیمانہ کے اعتبار سے (اگر وہ کیلی ہے)، یا گنتی وشمار سے (اگر وہ عددی ہے)

(۳) مبیع کی حوالگی کے وقت، یعنی: مہینے اور تاریخ کی تعیین۔

(۴) مجلس بیع میں ثمن (راس المال) کا مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کر دینا۔

(۵) حوالگی کے مقررہ مہینے اور تاریخ میں مبیع عام طور پر ملتا ہو۔

(۶) حوالگی کی جگہ اور مقام کی تعیین اگر مبیع کا حمل ونقل محتاج اخراجات ہو، ایسی حدیث، یا اثر، یا فقہی قول میری نظر سے نہیں گزرا جس سے یہ معلوم ہو کہ مبیع کی حوالگی کے مقررہ وقت میں، بازار یا قصبہ یا گاؤں کے اندر عام طور پر مبیع کا جو نرخ ہے، اور مسلم یعنی: بائع اور رب السلم و مسلم الیہ یعنی: مشتری کے درمیان جو نرخ طے ہوا ہے۔ ان دونوں نرخوں میں کس قدر تفاوت ہو، تو یہ بیع سلم جائز ہوگی، اور کس

قدر تفاوت ہو، تو نا جائز و مکروہ ہوگی۔

شریعت نے بظاہر اس امر کو مسلم الیہ (بائع) کے اختیار تمیزی و مصلحت بینی پر چھوڑ دیا ہے کہ اپنا نفع اور نقصان دیکھ کر اور سمجھ کر کسی سے بیع سلم کا معاملہ کرے۔ کیوں کہ کوئی شخص اس کو اس معاملہ پر مجبور نہیں کر سکتا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم میں باوجود ایک گونہ "غرر" پائے جانے کے، اس کو محض اس لئے جائز رکھا ہے کہ مسلم الیہ اپنی ضروریات پوری کر سکے، اور رب السلم کو نسیۃً ارزاں نرخ پر غلہ حاصل ہو جائے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: "السلم جائز، لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات، يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكمل، وقد تعوزهم النفقة، فجوز لهم السلم، ليرتفقوا ويرتفق المسلم، بالإسترخاص" (المغنی ۳۸۵/۶)۔

لیکن شریعت کے عام مصالح و نظام کا لحاظ رکھتے ہوئے، سوال میں درج شدہ صورت یعنی: نرخوں میں "دوگونہ" اور "سہ گونہ" تفاوت وفرق والی بیع سلم، جیسا کہ اب رائج ہوگئی ہے، بلاشبہ ممنوع و مکروہ ہے۔ کیوں کہ اس طرح ضرورت مندوں کی ضرورت و بے بسی و مجبوری سے فائدہ اُٹھا کر ان کا خون چوسا جاتا ہے، جو پوری یہودیت اور بنیا پن ہے۔ حکومت کا فرہ محاصل سے کسانوں کی کمر توڑ رہی ہے۔ اور یہ سا ہوکار رہا سہا خون بھی چوس لیتے ہیں۔ وسعت رکھنے والے مسلمانوں کو ایسی بیع سے پرہیز کرنا چاہئے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "سيأتى على الناس زمان عضوض، يعض الموسر على ما فى يديه، ولم يؤمر بذلك، قال الله تعالىٰ: "ولا تنسوا الفضل بينكم"، و يبايع المضطرون، و قد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر" (ابو داود) (۱)۔

قال الخطابى: "هذا يكون من وجهين، أحدهما أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه، وهٰذا بيع فاسد لا ينعقد، والثانى: أن يضطر إلى البيع لدين ركبه، أومؤنة ترهقه، فيبيع ما فى يده بالوكس من أجل الضرورة، فهذا سبيله فى حق الدين، والمرؤة أن لا يباع على هذا الوجه، ولكن يعان ويقرض الى الميسرة، أوتشترى سلعته بقيمتها" انتهىٰ. (معالم السنن ۴۷/۵).

مسلمان کے لئے سود لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔ خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ ارشاد ہے: "لعن الله آكل الربوا و مؤكله". الحدیث (۲) اور ارشاد ہے: "أحل الله البيع وحرم الربوا" (البقرة:۲۵۷).

(محدث دہلی ج:۲ ش:۲ جمادی الآخر ۱۳۶۶ھ/ مئی ۱۹۴۷ء)

---

(۱) كتاب البيوع باب فى بيع المضطر (۳۳۸۲) ۳۷۶/۳ (۲) بخاری كتاب اللباس باب من لعن المصور ۶۷/۷، مسلم كتاب المساقاة باب لعن آكل الربا ومؤكله (۱۵۹۷) ۱۲۱۹/۳.

س: ایک شخص ایک روپیہ قرض لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ ایک ہفتہ میں یا دو ہفتہ میں ایک سیر گھی آپ کو دوں گا، گھی کا نرخ مثلاً: پندرہ چھٹانک ہے؟

ج: یہ صورت بیع سلم کی ہے، جو شرعاً جائز ہے، واللہ اعلم۔

(محدث دہلی ج:اش:ا جمادی الأول ۱۳۶۵ھ/اپریل ۱۹۴۶ء)

س: امام ترمذی نے کتاب البیوع میں جو تفسیر امام شافعی کی بیعتین فی بیعۃ لکھی ہے، اور فرمایا: "**هذا تفارق عن بيع بغير ثمن معلوم، ولا يدرى كل واحدمنهما على ما وقعت عليه صفقته**" (۱) اس کا مطلب واضح الفاظ میں بیان کریں، یہ تفارق بغیر ثمن معلوم کیسے ہوا؟ جبکہ آپس میں فریقین بشرط ذکر ثمن ایجاب وقبول کرتے ہیں۔ غور کر کے توجیہ وجیہ بیان کریں۔

عطاء الرحمن۔ از کھنڈیلہ۔ جے پور

ج: بیعتین فی بیعۃ کی پانچ صورتیں ہیں جن کو ابن رشد نے "بدایہ" (۱۵۳/۲) میں بالتفصیل بیان کیا ہے۔ ان میں سے امام ترمذی نے دو تفسیر ذکر کی ہے، اور غالباً یہ دونوں تفسیریں امام شافعی کی بیان کردہ ہیں۔ اگرچہ امام ترمذی نے پہلی تفسیر ان کی طرف منسوب نہیں کی ہے۔

جو لوگ ان دونوں صورتوں کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے نزدیک منع اور عدم جواز کی ایک علت جہالت ثمن بھی ہے **غیر مالک فإنه علله بسند الذريعة الموجبة للربا**. اور بعض کے نزدیک عدم رضا بھی ہے، لیکن یہ علت دوسری تفسیر کے ساتھ مخصوص ہے۔ بہرحال **هذا تفارق عن بيع بغير ثمن معلوم الخ** دونوں صورتوں کے عدم جواز کی علت ہے۔

پہلی صورت میں تفارق بغیر ثمن معلوم یعنی: ثمن کا غیر معین اور مجہول ہونا تو ظاہر ہے، کیونکہ پہلی تفسیر کا ماحصل اور اصل مقصود یہ ہے کہ بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ: یہ کپڑا نقدا دس روپے میں اور ادہار بیس میں، میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کر دیا، اور مشتری نے صرف یہ کہا کہ: میں نے خرید لیا، یہ تعیین نہیں کی کہ میں نے ادھار خریدا یا نقد خریدا، بلکہ بغیر ادھار یا نقد کی تعیین کئے ہوئے صرف **اشتريت ثوبك هذا** کہہ کر الگ ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ بائع کو کچھ پتہ اور خبر نہیں کہ قیمت کپڑے کی دس روپے مشتری کے ذمہ واجب الاداہوئی یا بیس، اور وہ کس قدر کا مستحق و مالک ہوا کہ اس کا مشتری سے مطالبہ کرے۔ اسی طرح مشتری کو بھی نہیں علم کہ اس کے ذمہ کون سی رقم واجب الادا ہے؟ غرض یہ کہ ثمن معین معلوم نہیں ہوئی بلکہ مجہول اور غیر معلوم رہی۔ ہاں اگر مشتری نے قبول میں یہ کہہ دیا کہ میں نے ادھار خریدا، یا یہ کہا کہ نقد خریدا، تو یہ تفارق عن بیع بثمن معلوم و معین ہوا، اور ثمن مجہول و غیر معلوم نہیں رہی، اس لیے جائز ہوگی۔

(۱) سنن الترمذی ۳/۵۳۳/۳۴.

اس پہلی صورت کے متعلق خطابی فرماتے ہیں:"فهذا لا يجوز، لأنه لايدرى أيهما الثمن الذى يختاره منهما، فيقع به العقد، وإذا جهل الثمن بطل العقد، قال: وأما إذا باته بأحد العقدين فى مجلس العقد، فهو صحيح لا خلاف فيه، وماسواه لغو لا اعتبار به" انتهى. (معالم السنن ۵/۹۷).

وقال فى المغنى(۲/۳۳۳): "لأن الثمن مجهول، فلم يصح كالبيع بالرقم المجهول، ولأن أحد العوضين غير معين ولا معلوم، فلم يصح، كما لوقال: بعتك أحدعبيدى، وقد روى عن طاؤس والحكم وحماد أنهم قالوا: لابأس أن يقول أبيعك بالنقد بكذا، وبالنسئة بكذا، فيذهب على أحدهما، وهذا محمول على أنه جرى بينهما بعد ما يجرى فى العقد، فكأن المشترى قال: أنا آخذه بالنسئة بكذا، فقال: خذه، أوقدر ضيت ونحو ذلك، فيكون عقدا كافيا" الخ .

وقال ابن رشد: "منعه الشافعى وأبو حنيفة، لأنهما افترقا على ثمن غيرمعلوم، قال: فعلة امتناع هذا الوجه عند الشافعى وأبى حنيفة من جهة جهل الثمن، فهو عندهما من بيوع الغرر التى نهى عنهما" انتهى.(بداية المجتهد ۲/۱۵۴).

دوسری صورت میں بھی (باوجود فریقین کے بشرط ذکرثمن ایجاب وقبول کرنے کے) تفارق بغیرثمن معلوم ومتحقق اورثابت ہے، اور یہ دوحیثیت سے:

اول: یہ کہ بائع نے اپنے مکان کی ثمن صرف ألف مثلاًنہیں قراردی، بلکہ اس کے ساتھ مشتری پر یہ شرط لگا کر کہ تم اپنا غلام أَلْفُ میں (مثلا) میرے ہاتھ فروخت کرو، اپنے مکان کی ثمن دو چیزوں کا مجموعہ قرار دیدیا، ایک الف۔اوردوسرا مشتری کا اپنے غلام کوأَلْفُ میں بائع کے ہاتھ فروخت کرنا، اورظاہر ہے کہ غلام فروخت کرنے کی شرط کا ایفاء مشتری کے ذمہ لازم نہیں ہے۔اس طرح ثمن کا ایک حصہ ساقط ہوگیا اورباقی حصہ ثمن کا یعنی ألف چوں کہ بائع صرف اس مقدار پر راضی نہیں ہوگا، بلکہ کچھ اورکا طالب ہوگا جوغیرمتعین ہے، اس لئے ثمن غیرمعلوم اورمجہول ہوئی، ونیز اس صورت میں مثمون کا بھی مجہول ہونالازم آتا ہے۔

ملاعلی قاری لکھتے ہیں:"لأنه يؤدى إلى جهالة الثمن، لأن الوفاء ببيع الجارية، أوفى مثال الكتاب الغلام بدل الجارية لا يجب، وقد جعله من الثمن، وليس له قيمة، فهو شرط لا يلزم، وإذا لم يلزم ذلك، بطل بعض الثمن، فيصير ما بقى من المبيع فى مقابلة الثانى مجهولا" انتهى (۱).

وقال الخطابى: "هذا أيضا فاسد، لأنه جعل ثمن العبد عشرين دينارا، وشرط عليه أن يبيع جارية بعشرة دنانير، وذلك لا يلزمه، فإذا لم يلزمه ذلك سقط بعض الثمن، وإذا سقط بعضه صار الباقى مجهولا"

انتهى(معالم السنن ۵/۹۷).

وقال ابن قدامة: "لأن العقد لا يجب بالشرط، لكونه لا يثبت بالذمة. فيسقط، فيفسد العقد، لأن البائع لم يرض به إلا بذلك الشرط، فإذا فات، فات الرضى به" انتهى.(المغنی ۶/۳۳۳).

اس دوسری تفسیر کے مطابق دوسری حیثیت سے جہالت ثمن یوں متحقق ہے کہ: اگر بائع اور مشتری الگ الگ معاملہ کرتے، اپنے اپنے مبیع یعنی: مکان اور غلام یا لونڈی کا، اور ایک ساتھ بطریق مذکورہ مبیع نہ کرتے تو یقیناً، بائع اپنے مکان کو صرف ایک الف میں، اسی طرح مشتری اپنی لونڈی یا غلام کو محض ایک الف میں فروخت نہیں کرتا، بلکہ اس سے کہیں زیادہ قیمت وصول کرتا جو غیر معلوم ہے، صورت اجتماع میں اصل قیمت سے کم پر دونوں راضی ہو گئے ہیں، محض اس لئے کہ بائع مکان کو عمدہ غلام کم قیمت پر مل رہا ہے، اور مشتری کو اچھا مکان کم داموں مل رہا ہے۔ اس طرح بائع کو غلام یا لونڈی کا نفس الامر دام (ثمن) اور مشتری کو مکان کی واقعی قیمت معلوم نہیں ہوئی بلکہ مجہول رہی۔

ابن رشد بدایہ ۲/۱۵۳ میں لکھتے ہیں: "فنص الشافعي على أنه لا يجوز، لأن الثمن في كليهمايكون مجهولا، لأنه لو أفرد المبيعين، لم يتفقا في كل واحد منهما على الثمن، الذى اتفقا عليه في المبيعين في عقد واحد، وأصل الشافعي في رد بيعتين في بيعة، إنما هو جهل الثمن أو المثمون" انتهى.

هذا ما ظهر لي في تحقيق المقام والله أعلم.

(محدث دہلی ج:اش:ا جمادی الأول ۱۳۶۵ھ/اپریل ۱۹۴۶م)

س: ایک مسلمان کی دکان بنئے کی ہے جس میں وہ سودا مثلا: آٹا یا گھی یا چاول وغیرہ بیچتا ہے، ایک چیز مثلا: آٹے کا بھاؤ ساڑھے گیارہ سیر روپیہ کا ہے، ایک شخص ادھار خریدنا چاہتا ہے۔ دکاندار اس کو دس سیر روپئے کا دیتا ہے اور دوسرا شخص نقد خریدنے کے لئے آتا ہے اس کو دکاندار ساڑھے گیارہ سیر دیتا ہے کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

(محمد شریف ولد چودھری محمد اسمٰعیل ہری پور پنجاب)

ج: اس طرح فروخت کرنا بلا شک وشبہ جائز ہے۔ ناجائز ہونے کی کوئی دلیل اور وجہ نہیں پائی جاتی ہے۔ ارشاد ہے: "أحل الله البيع وحرم الربوا" (البقرة: ۲۷۵)، عن أبي هريرة قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة" (احمد، ترمذی، نسائی) (۱).

وقد فسر بعض أهل العلم قالوا: بيعتين في بيعة، أن يقول: أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة، بنسيئة

(۱) مسند احمد ۲/۴۳۲، ترمذی کتاب البیوع باب ماجاء في النهي عن بيعتين في بيعة (۱۲۳۱) ۳/۵۳۳، نسائی کتاب البیوع باب بیعتین فی بیعة ۷/۹۵.

بعشرين، ولا يفارقه على أحد البيعين، فإذا فارقه على أحدهما، فلا بأس اذا كانت العقدة على واحدمنهما، بأن قال البائع: أبيعك هذاالثوب بنقد بعشرة وبنسأة بعشرين، فقال المشترى: اشتريته بنقد بعشرة، ثم نقد عشرة دراهم، فقد صح هذا البيع، وكذلك إذا قال المشترى اشتريته بنسئة بعشرين، وفارق البائع على هذا صح البيع، لأنه لم يفارقه على ابهام وعدم استقرار الثمن، بل فارقه على واحد معين منهما"
(تحفۃ الأحوذی۲/۲۳۶)۔

قال الشوكانى: "وقالت الشافعية والحنفية والجمهور أنه يجوز، لعموم الأدلة القاضية بجوازه، وهو الظاهر، (الى أن قال) لا إذا قال من أول الامر نسيئة بكذا فقط، وكان أكثرمن سعريومه" (نيل الاوطار۵/ ۲۵۰)
غرض یہ کہ سوال میں بیع کی جوصورت مذکور ہے شرعاً بلا کراہت جائز اور مباح ہے۔علمائے اہل حدیث کے نزدیک بھی،اورشوافع واحناف کے نزدیک بھی۔

(محدث دہلی ج:۱جمادی الآخر۱۳۶۵ھ/مئی۱۹۴۶ء)

س:ایک تبلیغی جلسہ میں ہمارے کسی بھائی نے علماء کرام کے سامنے بطور استفتاء یہ مسئلہ پیش کیا:اناج،گندم وغیرہ نرخ کے خلاف اودھار کی صورت میں قیمت بڑھا کر فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو دومولوی صاحبان نے دومتضاد فتوے لکھ کر دیئے،جن کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔
گذارش ہے کہ ان ہردوفتوؤں پر بامعان نظرغورفرما کرمحاکمہ فرمادیں کہ کونسا فتوی صحیح ہے؟اوروجوہ ترجیح بھی رقم فرمادیں،اس مسئلہ کی ہمارے ملک میں بہت چھیڑ چھاڑ رہتی ہے۔اورزمینداروں کے لین دین میں اکثر پیش آتا ہے۔لہذا ضرورمدلل محاکمہ فرمادیں۔
سائل کے سوال کے جواب میں ایک مولوی صاحب یوں لکھتے ہیں:
''ہاں درست ہے،کیوں کہ منع کی کوئی دلیل نہیں۔اس کے جواز پرعام ادلہ دلالت کرتی ہیں جن سے بتراضی فریقین بیع جائز ثابت ہے۔لیکن خاص یہ صورت بعینہ کسی حدیث میں مذکورنہیں۔لہذا عموم ادلہ کے تحت جائز ہوگی۔نیل الاوطار۵/۲۵۰میں ہے:"وقالت الشافعية والحنفية وزيد بن على والمؤيد بالله والجمهور أنه يجوز، لعموم الأدلة القاضية بجوازه، وهو الظاهر" كذا فى الفتاوى النذيرية.
دوسرے صاحب اس کے خلاف یوں رقم طراز ہیں:
''صورت مذکورہ بالاصورت بیاج کی ہے۔قال الله تعالى:"يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (النساء: ۲۹). یہ بیع" عن تراض منكم" کے خلاف ہے،کیوں کہ وہ بڑھ کر لینے والا

مجبور اًراضی ہوتا ہے، بخوشی دل نہیں چاہتا کہ بجائے دس روپئے کے بارہ روپے دے، اور یہ اظہر من الشمس ہے۔ اگر ظاہری رضامندی سبب جواز ہو جائے، تو بیاج پر بھی رضا طرفین ہو جاتی ہے، دیگر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ''لاربا إلا فی النسیئة'' (رواہ البخاری)(۱) اور ظاہر ہے کہ مزید رقم عوض ادھار کے ہے و ذلک بین انتھی.

پس مسئلہ یہ ہے کہ گندم نو روپے من نقدی فروخت ہوتی ہے۔ ایک غریب نقد قیمت نہیں دے سکتا، وہ اودھار پر گندم خریدنا چاہتا ہے۔ بائع کہتا ہے کہ ادھار پر لے جاؤ بارہ روپے من دوں گا۔ مشتری منظور کر کے لیتا ہے اور حسب وعدہ قیمت چھ ماہ یا سال کو ادا کر دیتا ہے۔ یہ جائز ہے یا نہیں؟ علماء مختلف الرائے ہیں۔ آپ محققانہ محاکمہ صادر فرمائیں۔ دیگر یہ عرض ہے کہ امام شوکانی نے اس مبحث پر ایک رسالہ بھی شائع کیا تھا جس کا ذکر ''نیل'' میں ہے، وہ کہیں ملتا ہو تو اطلاع فرمادیں۔

عبدالقادر حصاری مبلغ اسلام۔ دلیپ سنگھ والا۔ ریاست فرید کوٹ

ج: میرے نزدیک مجیب اول کا جواب حق اور صحیح ہے، اور مجیب ثانی کا مخدوش وغیر صحیح۔ میرے نزدیک اس طرح کی بیع جائز اور مباح ہے۔

(۱) قرون مشہود لہا بالخیر سے اب تک اس پر عمل ہوتا چلا آیا ہے **کمایظھر من تفسیر بیعتین فی بیعة، وإلالما احتیج إلی النھی عن ذلک، ولا یخفی أن علة النھی ومناط المنع فیما قیل، إنما ھو عدم إستقرار الثمن، ولا یتحقق ذلک إلا إذا قال: نقداً بکذا ونسئة بکذا، ولا یفارق علی أحدا لثمنین، فھذہ ھی صورة بیعتین فی بیعة، وأما إذا فارق علی أحد الثمنین، فلا یشملہ النھی المذکور، وکذا لا یدل الحدیث المذکور علی منع ماقال من أول الأمر نسئة بکذا فقط، وکان أکثر من سعر یومہ، وقد نبہ علی ذلک العلامة الشوکانی فی النیل والسیل الجرار، ولم یرد حدیث آخر یمنع من ذلک، ویدل علی النھی عنه، فلا ینبغی أن یشک فی جوازہ، ومن ادعی المنع، فعلیه أن یأتی بدلیل صریح قوی، ودونه قلل الجبال.**

(۲) معاملات میں اصل اباحت ہے تاوقتیکہ کوئی دلیل کراہت ومنع کی موجود نہ ہو۔ وہ معاملہ مباح رہے گا: ارشاد ہے: **''ماسکت عنه، فھو عفو''(أو کما قال) ترمذی(۲).**

(۳) بیع کے جواز کا مدار اگر عوضین اشیاء متقومہ عند الشرع سے ہیں اور ان کی بیع کی حرمت پر کوئی صریح نص موجود نہیں ہے، تراضی طرفین پر ہے، اور صورت متنازع فیہا میں فریقین کی رضامندی بلاشبہ متحقق ہے۔ اس لئے یہ بیع جائز ہوگی۔ ''ماراہ المسلمون

---

(۱) بخاری کتاب البیوع باب بیع الدینار بالدینار ۳/۳۱۔ (۲) کتاب اللباس باب ما جاء فی لبس الفراء (۱۷۲۶) ۴/۲۲۰ عن سلمان بلفظ: سئل رسول اللہ ﷺ عن السمن والجبن والفراء، فقال: الحلال ما احل اللہ فی کتابه، والحرام ما حرم اللہ فی کتابه، وما سکت عنه فھو مما عفا عنه''.

حسناً، فهو عندالله حسن" الحديث (ابن مسعود وقد روی مرفوعا إلى النبی ﷺ)(۱).

مجیب ثانی نے صورت متنازع فیہا کو بیاج بتاتے ہوئے منع کی دو دلیل ذکر کی ہیں:

دلیل اول کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع کے جواز کے لئے قلبی رضامندی شرط ہے، اور زیادہ قیمت دے کر خریدنے والا زیادہ قیمت دینے پر دل سے راضی نہیں ہوتا اور اگر ظاہری رضامندی کافی ہوجائے تو بیاج بھی جائز ہونا چاہیے، کیوں کہ یہ معاملہ بھی طرفین کی رضامندی سے ہوتا ہے۔

تنقید:

(۱) فاضل مجیب کا فرض تھا کہ بیع کے جواز کے لئے قلبی رضا کے تحقق کی شرطیت پر دلیل قائم کرتے، لیکن افسوس ہے کہ انہوں نے اس پر کوئی دلیل نہیں پیش کی اور نہ پیش کر سکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک دلی رضامندی کا وجود وتحقق صحت بیع کے لئے شرط نہیں ہے۔

(۱) اس لئے کہ کسی دلیل شرعی سے اس کی شرطیت ثابت نہیں۔

(۲) اور اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ اس صورت کو بیع المضطر کی صورت ثانی کا مصداق قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور بیع المضطر اگرچہ اہل علم کے نزدیک مکروہ ہے لیکن سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے، عون المعبود (۲۳۵/۹) حتی کہ صاحب حدائق الازہار جو بیع متنازع فیہا کو حرام کہتے ہیں: "ويحرم بيع الشئى، بأكثر من سعر يومه، لأجل النساء" بیع مضطر کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "ويصحان من الأعمى، ومن المصمت، ومن الأخرس بالإشارة، وكل عقد إلا الأربعة، ومن مضطر، ولو غبن فاحشاً إلا للجوع".

معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک صورت متنازع فیہا کی حرمت کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قلبی رضامندی مفقود ہے۔ ورنہ مضطر کو بھی ممنوع قرار دیتے۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مانعین کے نزدیک بھی صحت بیع کے لئے قلبی رضامندی ضروری نہیں ہے۔

(۳) اور اس لئے کہ اشیاء ستہ ربویہ منصوصہ میں اتحاد جنس کے وقت بغیر تفاضل کے نقدا بیع جائز ہوتی ہے، خواہ عوضین ردی ہوں یا جید ہوں، یا ایک ردی ہو اور دوسرا جید، غرض جودۃ اور رداءۃ کا اعتبار نہیں ہوتا، اور کھوٹے سونے کا عمدہ سونے کے بدلے میں بیچنا اسی وقت جائز ہوگا، جب دونوں وزن میں برابر ہوں اور نقدا نقد معاملہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی عمدہ کو ردی کے عوض میں برابر سرابر فروخت کرنے کے لئے دل سے راضی نہیں ہوگا، لیکن باوجود عدم تحقق رضاء قلب کے، یہ بیع شرعا جائز اور صحیح ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ رضاء قلبی کا اعتبار اس طرح نہیں ہے جیسا کہ فاضل مجیب نے سمجھا ہے۔

(۴) اور اس لئے کہ مبیع کے عیب پر مطلع ہونے کے بعد، عدم رضاء کے باعث مشتری کو اختیار ہوتا ہے کہ بیع کو رد کردے۔ فورا

سرے سے بیع کے باطل اور کالعدم ہونے کا حکم نہیں لگادیا جاتا۔ غرض یہ ہے کہ اطلاع علی العیب کے بعد مشتری کی رضاء قلبی کا تحقق نہیں ہوتا اور اس کو اس کے بعد اختیار رہتا ہے کہ بیع کو رد کردے یا راضی ہو کر بیع کو لازم کردے۔

عدم تحقق رضائے قلبی کے زمانے میں لزوم بیع کا توقف، علامت ہے اس امر کی کہ بیع کی صحت کے لئے دلی رضامندی کی تحقق ضروری نہیں ہے۔ ورنہ اطلاع علی العیب کے بعد یہ بیع فوراً ہی باطل ہوجاتی، اور اگر مشتری آگے چل کر اس مبیع معیوب پر راضی ہوتا تو تجدید بیع ضروری ہوجاتی۔ اور یہ معلوم ہے کہ تجدید بیع کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۵) اور اس لئے کہ اگر واقعی رضاء قلبی کا تحقق شرط ہے، تو لازم ہوگا کہ جنگ کے زمانہ میں اس شخص کے لئے بھی کنٹرول سے زیادہ قیمت پر فروخت کرنا شرعاً جائز نہ ہو، جس نے کوئی چیز مقررہ قیمت سے زیادہ پر خریدی ہو۔ کون ہے جو مقررہ قیمت سے زیادہ دوگنی چوگنی قیمت پر خریدنے کے لیے تیار ہوگا!!۔ پس بسبب عدم تحقق رضا قلبی کے بیع ناجائز ہونی چاہیے۔ اور میں خیال کرتا ہوں کہ فاضل مجیب باوجود عدم تحقق رضاء قلبی کے، اس بیع کو ممنوع اور ناجائز نہ سمجھتے ہوں گے۔

(۶) اور اس لئے کہ سنت الٰہی یوں جاری ہے کہ جو امور قلوب میں، نفوس میں پوشیدہ اور مخفی ہیں، ان کو افعال واقوال ظاہرہ کے ذریعہ ضبط کیا جائے، اور یہی اقوال ظاہرہ امور قلبیہ کے قائم مقام ہوں۔ چنانچہ اللہ اور اس کے رسول اور آخرت کی تصدیق ایک مخفی امر ہے، تو ایمان کا اقرار تصدیق قلبی کے قائم مقام کردیا گیا، اور اسی اقرار پر ایمان کے احکام دائر ہوگئے۔ اسی طرح قیمت اور مبیع کے تبادلہ پر متعاقدین کی رضا ایک پوشیدہ امر ہے، تو ایجاب وقبول کو رضاء مخفی کے قائم مقام کردیا گیا، اور اسی ایجاب وقبول پر بیع کے احکام دائر ہوگئے، یعنی: قیمت اور مبیع میں تصرف کرنا اور ہبہ و وراثت وغیرہ سب جائز ہوجاتے ہیں۔ بنابریں صورت مسئولہ میں جب بغیر جبر واکراہ کے طرفین کی طرف سے ایجاب وقبول پایا گیا، جو علامت ہے وجود رضاء کی تو بیع جائز اور صحیح ہوگی۔

(۷) اور اس لئے کہ شرعاً بیع مرابحہ جائز ہے، اور ربح کی کوئی مقدار معین نہیں ہے کہ بائع اس سے زیادہ ربح کے ساتھ نہ فروخت کرسکتا ہو، ہاں ''غبن فاحش'' نہیں ہونا چاہیے۔ اور ہر مشتری کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ مبیع اس کو اصلی قیمت پر مل جائے، یا اگر بائع کچھ نفع کے ساتھ فروخت کرنا چاہتا ہو، تو بہت تھوڑے نفع پر قناعت کرے۔ غرضیکہ اولاً: تو وہ مرابحہ پر خوب راضی نہیں ہوگا۔ اور اگر مجبوراً اس کو مرابحہ کا معاملہ کرنا ہی پڑے، تو وہ ربح کثیر دینے پر قطعاً دل سے راضی نہیں ہوگا، لہٰذا فاضل مجیب کی تحقیق کے مطابق عدم تحقق رضاء قلبی کی وجہ سے بیع مرابحہ بربح کثیر ناجائز ہونا چاہیے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ شرعاً ایسی بیع جائز اور مباح ہے۔ معلوم ہوا کہ تحقق رضاء قلبی حقیقۃ شرط نہیں ہے۔

(۲) اور اگر بالفرض واقعی دلی رضاء کا تحقق اور حصول شرط ہو، تو صورت متنازع فیہا میں دلی رضا کے فقدان پر کوئی دلیل اور قرینہ واضحہ بینہ موجود نہیں ہے۔ فاضل مجیب نے اس چیز کو اظہر من الشمس بتاتے ہوئے اپنے خیال میں اس پر ایک قرینہ پیش کیا ہے کہ دس کے

بجائے بارہ دینے پر دل بخوشی راضی نہیں ہوسکتا۔

لیکن میرے نزدیک یہ چیز عدم تحقق رضا کی دلیل نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ ''بیع المحاویج'' میں ایک بیع سلم بھی ہے جو باتفاق امت جائز اور مشروع ہے۔ حالاں کہ اس بیع میں رب السلم زر سلم راس المال کو پیشگی دینے کے باعث، زمان تسلیم کے عام نرخ سے زیادہ نرخ پر مسلم الیہ سے معاملہ طے کرتا ہے (مثلا: اگر اس وقت نرخ عام طور پر ۱۰ سیر کا ہوگا، تو وہ ۱۲ سیر پر معاملہ کرے گا اور مسلم الیہ روپیہ کی ضرورت سے مجبور ہوکر، مسلم فیہ کو عام نرخ سے زیادہ دینے پر راضی ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دس سیر کے بجائے ۱۲ سیر دینے پر دل سے کون راضی ہوگا!!) لیکن یہ معلوم ہے کہ ظاہری رضا معتبر ہو جاتی ہے اور بیع شرعا صحیح ہوتی ہے، اور کوئی صاحب نظر اس مجبوری وضرورت کو عدم تحقق رضاء قلبی کا قرینہ قرار دے کر بیع سلم کو ناجائز نہیں کہتا۔ پس اسی طرح صورت متنازع فیہا میں بھی فاضل مجیب کا پیش کردہ قرینہ عدم رضائے قلبی کا قرینہ نہیں ہوسکتا، اور اگر بالفرض ہو بھی تو ظاہری رضا کافی ہو جائے گی۔

(۲) اور کیوں کہ اس طرح کی بیع عام طور پر رائج اور معروف ہے، یعنی: اس کا تعلق عموم البلوی سے ہے، اور لوگوں کو اس معاملہ کی ایک طرح عادت ہوچکی ہے۔ اور لوگ اس بیع کو نئی چیز نہیں سمجھتے اور اس کا عام دستور ہو چکا ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مشتری اس بیع کو اپنی رضامندی سے کرتا ہے، لہذا قلبی رضامندی کے فقدان کا دعوی کرنا ناقابل فہم ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر نصاً ممنوع بیع کی عادت لوگوں کو ہو جائے تو وہ بھی جائز ہو جائے۔ فافهم.

(۳) اور کیوں کہ رضاء قلبی ایک ایسی چیز ہے کہ اس کا علم صرف مبتلی بہ کو ہوسکتا ہے، دوسرا شخص اس کے متعلق یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ اس کا دل اس معاملہ سے راضی نہیں ہے۔ **إلا أن يخبر به المبتلى به، أو توجد قرينة واضحة قوية، تدل على عدم تحقق الرضا** پس جب مشتری بغیر جبر واکراہ کے عام رواج کے مطابق یہ معاملہ کر رہا ہے تو اظہر یہ ہے کہ دلی رضا سے کر رہا ہے۔ مشہور ہے: مرگ انبوہ جشنے دارد۔

(۴) اور کیوں کہ فاضل مجیب نے مشتری کو مکرہ قرار دینے کے باعث، اس بیع میں عدم حصول رضاء قلب کا دعویٰ کیا ہے، لیکن یہ واقعہ اور حقیقت ثابتہ ہے کہ صورت متنازع فیہا میں مشتری مکرہ نہیں ہے۔ یعنی: وہ اکراہ متحقق نہیں ہے جس میں رضاء قلبی مفقود ہوتی ہے اور جو شرعا فساد بیع کا موجب ہوتا ہے۔

(۵) اور کیوں کہ رضاء قلب کلی مشکک ہے، اس کے افراد متساویہ الاقدام نہیں ہوں گے، تحقق رضا میں تفاوت ہوگا، تشکیک ہوگی۔ لہذا صورت متنازعہ فیہا میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ علی وجہ الکمال والتمام رضا قلبی کا تحقق نہیں ہے۔ یعنی: رضاء اکمل نہیں پائی گئی۔ دوسرے سے رضاء کے وجود کی نفی کر دینی کسی طرح معقول نہیں ہوسکتی۔

فاضل مجیب نے یہ عجیب وغریب دعوی کیا ہے کہ اگر ظاہری رضا سبب جواز ہو جائے، تو بیاج پر بھی طرفین کی رضا ہو جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ: اگر ظاہری رضامندی کافی ہو جائے، تو چوں کہ بیاج کا معاملہ بھی طرفین کی رضا سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کو ناجائز نہیں کہنا چاہیے۔ لیکن محض قلبی رضا کے فقدان اور ظاہری رضا کے عدم اعتبار کے باعث سماج کا معاملہ شرعاً ناجائز اور حرام ہے۔ اس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک بیاج کے معاملہ کی حرمت کی وجہ اور علت وسبب، عدم وجود رضاء قلب ہے اور بس، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ربو اور بیاج کی حرمت کی یہ علت، فاضل موصوف کی مخترع اور ایجاد کردہ ہے اور ان کے دماغ کی اُپج ہے۔ کتاب وسنت میں یہ سب کہیں مذکور نہیں ہے، نہ صراحۃ نہ اشارۃ۔ صرف حرمت منصوص اور مصرح ہے اور علت وسبب مذکور نہیں ہے، اور احکام منصوصہ مصرحہ میں جن کے علل ومصالح منصوص ومصرح نہ ہوں، علت اور مصلحت وحکمۃ کے پیچھے پڑ کر، اپنے دماغ سے کسی حکمت وعلت کو گھڑنا، اور اس کو علی سبیل الجزم حکم (حلت وحرمت، یا جواز واباحت، یا وجوب وفرضیت) کا مدار ومناط قرار دینا، اصحاب حدیث کی شان کے لائق نہیں، بلکہ ان کی روش کے بالکل خلاف ہے۔ یہ طریقہ فقہاء محدثین کا نہیں ہے بلکہ اہل الرائے کا ہے۔

ربوا فی نفسہ ایک قبیح اور حرام چیز ہے۔ یہاں تک کہ اس کی قباحتوں اور مضرتوں پر یورپ اور ایشیا بلکہ ساری دنیا کے عقلاء متفق ہیں۔ اور جب اس کی حرمت بغیر ذکر سبب وعلت کے مصرح ہے، تو سبب اور وجہ کے پیچھے پڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مومن قانت کی شان یہ ہے کہ حکم الٰہی کے سامنے سرخم کردے اور لم ولا نہ کرے، کہ یہ چیز عبدیت کے قطعاً منافی ہے۔ ہاں اگر کوئی سبب ذہن میں آجائے تو اس کو محض ظن کا درجہ دینا چاہیے، اور یہ حکم نہیں لگا دینا چاہیے کہ بلا شبہ شارع کے نزدیک بھی حکم کا یہی سبب ہے، اور جب وہ محض ظنی ہوا، تو اس کے بارہ میں یہ قاعدہ الحکم یدور مع العلۃ نہیں چل سکتا۔ اور میں تو کہتا ہوں کہ آج کل بیمہ کمپنیوں، بنکوں، تجارتی کمپنیوں کے ربوی معاملات بلا شبہ فریقین کی دلی رضامندی سے ہوتے ہیں، لہٰذا فاضل مجیب کی بیان کردہ علت اور ان کی تحقیق کے مطابق بنکوں اور بیمہ کمپنیوں وغیرہ کا ربوی کاروبار جائز اور مباح ہونا چاہیے، کیونکہ یہاں صرف ظاہری رضامندی نہیں بلکہ قلبی رضامندی بھی متحقق ہے۔

فاضل مجیب کی دوسری دلیل بھی مخدوش ہے۔ اس لئے کہ "لا ربا إلا في النسيئة" کا ظاہری معنی قطعاً مراد نہیں ہے، ورنہ ربوالفضل کو جائز کہنا پڑے گا کما ذهب إليه ابن عباس وابن عمر قال الرجوع إلى قول الجمهور ونیز لازم ہوگا کہ ادھار خرید وفروخت جائز بھی نہ ہو، اشیاء ربویہ میں، نہ غیر ربویہ کا۔ کیونکہ ارشاد مذکور کا ظاہری معنی یہ ہے کہ ربوا کا تحقق صرف ادھار کی صورت میں ہے خواہ ادھار کی کچھ ہی صورت کیوں نہ ہو۔ حالاں کہ ربوالفضل بلا شبہ اشیاء ربویہ میں حرام ہے، اور غیر ربویہ کی بہت سی صورتوں میں ادھار کا معاملہ بالاتفاق جائز ہے۔ پس لامحالہ ہم کو اس کی تفسیر کے لئے کتب غریب الحدیث کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اور یہ دیکھنا ہوگا کہ عہد نبوی میں ربا کی کونسی صورت رائج تھی؟ اور آنحضرت ﷺ نے کس موقع پر جملہ مذکورہ "إنما الربوا في النسيئة" ارشاد فرمایا ہے؟ پس بغور پڑھئے علامہ جزری لکھتے ہیں: "إنما الربوا في النسيئة: هي البيع إلى أجل معلوم

بالتأخيرمن غيرتقابض، هو الربا، وإن كان بغير زيادة، وهذا مذهب ابن عباس، كان يرى بيع الربويات متفاضلة مع التقابض جائزا، وأن الربا مخصوصة بالنسيئة" (النهاية ۵/ ۴۵) یہی معنی تقریبا تمام شراح حدیث نے لکھا ہے۔

اب یہ دیکھئے کہ عرب جاہلیۃ میں ربا کی کونسی صورت مروج تھی؟ ۔موطا مالک (ص: ۴۶۸) میں ہے: "مالک عن زيد بن أسلم، أنه قال: كان الربوا في الجاهلية، أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل، فإذا حل الحق، قال: أتقضى أم تربي؟ فإن قضى أخذوا لازاده في حقه، وأخرعنه في الأجل" انتهى. علامہ زرقانی اس کی شرح (۳/ ۳۲۴) میں لکھتے ہیں: "بمعنى زاد له في الأجل، ولا خلاف أن هذا الربا الذي حرمه الله تعالى، ولم تعرف العرب الربا إلا في النسيئة، فنزل القرآن بذلك، وزاده ﷺ بيانا، وحرم ربا الفضل كما مر ،قاله ابن عبدالبر "انتهى.

اس کے ساتھ ان توجیہات کو بھی سامنے رکھئے جو شراح حدیث (نووی، کرمانی۔ حافظ وغیرہ) نے حدیث مذکور اور احادیث حرمۃ ربوالفضل کے درمیان تطبیق کے لئے تحریر کی ہیں۔ ان تمام باتوں سے واضح طور پر یہ متحقق ہوتا ہے کہ حدیث مذکور کا معنی وہ نہیں ہے جو فاضل مجیب نے سمجھا ہے، اور یہ کہ اس کا صحیح معنی اور تفسیر صورت متنازعہ فیہا پر قطعاً منطبق نہیں ہوتی۔ اسی لئے وہ علماء بھی جو ضع وتعجل کو منع سمجھتے ہیں اور "مقابل الأجل بالدراهم ربا" (مبسوط سرخسی ۱۳/ ۱۲۶) جن کا مقولہ ہے۔ صورت متنازعہ فیہا کو نا جائز نہیں کہتے، حالانکہ اس میں تاجیل اور نسیئہ کی وجہ سے قیمت زیادہ کردی گئی ہے اور بظاہر مقابلہ اجل کا دراہم کے ساتھ ہوگیا ہے۔ وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ ان کے نزدیک حدیث "إنما الربا في النسيئة" کے مصداق سے صورت بحوثہ عنہا خارج ہے، اور زید بن اسلم کے قول میں ربا جاہلیۃ کی بیان کردہ صورت سے علما نے جو منع کی علت اخذ کی ہے، اور جو فاضل مجیب کی لغزش اور دھوکے کا باعث ہوگئی، وہ یہاں متحقق نہیں ہے۔ مقابلۃ الاجل بالدراہم مطلقا ممنوع نہیں ہے۔ اس لئے صاحب ہدایہ باب المرابحہ والتولیہ ۳/ ۵۷ میں لکھتے ہیں: "ولهذا يزاد في الثمن لأجل الأجل" انتهى. قال صاحب البرهان شرح مواهب الرحمن: "لأن للأجل تاثيراً في نقصان المالية، فالتجار يشترون بالنقدأقل مما يشترون بالنسيئة" انتهى.

معلوم ہوا کہ مقابلۃ الاجل بالدراہم بیع اور قرض کی خاص صورتوں میں ممنوع ہے، اور صورت متنازع فیہا میں ادھار کی وجہ سے جس قدر قیمت زیادہ کردی جاتی ہے، وہ حد منع سے خارج ہے، اس لئے کہ یہ زیادہ ابتداء ہی سے بیع میں ظاہر کردی جاتی ہے، اور ممنوع دین معجّل کی زیادہ مقابلہ میں مہلت دینے کے ہے، یا دین موَجل میں کمی مقابلہ میں تعجیل ماقبی کے ہے، اور یہاں مشتری کے ذمہ پہلے سے کوئی دین نہیں ہے کہ اس میں زیادہ واضافہ مقابلہ میں اجل کے کردی گئی ہو، پس وہ صورت ممنوعہ سے خارج ہے۔ هذا ما عندي والله أعلم بالصواب علامہ شوکانی کے رسالہ "شفاء الغليل" کے وجود کا مجھ کو علم نہیں، شاید کسی یمنی کتب خانہ میں محفوظ ہو۔

(محدث دہلی ش: ۲ ج: ۱ جمادی الآخرۃ ۱۳۶۵ھ/ مئی ۱۹۴۶ء)

س: ایک دھڑی کوئی غلہ دے کر کچھ عرصہ کے بعد ایک دھڑی گیہوں واپس لینا جائز ہے یا نہیں؟

ج: اشیاء ربویہ کے تبادلہ کی صورت میں عوضین متحد الجنس ہوں تو زیادہ اور نسیہ (ادھار) دونوں دو مختلف الجنس ہوں تو صرف نسیہ اس وقت حرام اور ممنوع ہیں، جبکہ یہ تبادلہ بیع وشرا (خرید وفروخت) کی صورت میں ہو جس کی بنا مماکست اور تنازع پر ہوتی ہے۔ اور اگر تبادلہ بشکل بیع وشراء نہ ہو، بلکہ علی سبیل القرض ہو، جس کی بنا اغماض ومسامحت اور احسان وسلوک پر ہوتی ہے، تو نسیہ میں کوئی مضائقہ نہیں، خواہ عوضین متحد الجنس ہوں یا مختلف الجنس، بلکہ تفاضل بھی جائز ہے بشرطیکہ قرض میں زیادہ کا عرف ورواج نہ ہو اور نہ طرفین سے اس کا وعدہ یا شرط کر لی گئی ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ بیع وشرا اور قرض میں فرق ہے جس کی رعایت ضروری ہے۔

قال الإمام البخاری فی صحیحه ۲/۸۴: "باب إذا قاص أو جازفه فی الدین فهو جائز تمراً بتمراً وغیره" انتهی.

ومقصوده أن الوفاء یجوز فیه مالا یجوز فی المعاوضات، فإن معاوضة الرطب بالتمر لا یجوز إلا فی العرایا، وقد جوزه النبی ﷺ فی الوفاء المحض، فإن بناءه علی الإغماض والمعروف والمسامحة دون المماکسة، وذلک بین فی حدیث جابر الذی أخرجه البخاری، فإنه ﷺ سأل الغریم أن یأخذ تمر الحائط، وهو مجهول القدر فی الأوساق التی هی له وهی معلومة، وکان ثمر الحائط دون التی له، کما وقع التصریح بذلک فی کتاب الصلح (۱) من وجه آخر، وفیه: فأبوا ولم یروا أن فیه وفاء.

صورت مسئولہ میں اگر مختلف الجنس عوضین کی قیمتوں میں تفاوت ہے یعنی: گیہوں کی قیمت زیادہ ہے، اور غلہ قرض دینے والے نے ادھار دیتے وقت خاص گیہوں لینے کی شرط کر لی تھی، تو یہ صورت درست نہیں۔ کیوں کہ اس شرط کی وجہ سے یہ معاملہ قرض کا نہیں رہا۔ جس کی بنا احسان پر ہے، بلکہ بیع ہو گیا جس میں مماکست اور نفع طلبی مقصود ہوتی ہے، اور چوں کہ اشیاء ربویہ کی بیع میں نسیہ ناجائز ہے، اس لئے بوجہ شرط کر لینے کے گیہوں لینا ناجائز ہوگا۔ اور اگر گیہوں لینے کی شرط نہیں کی تھی، بلکہ مستقرض نے خود گیہوں دیدی، تو اس کے لینے میں حرج نہیں۔

(محدث دہلی: ج:اش ا جمادی الآخر ۱۳۶۵ھ/اپریل ۱۹۴۶ء)

س: گیہوں کا بھاؤ مثلاً: بارہ سیر ہے، مگر ایک شخص دس سیر گیہوں قرض دے کر کہتا ہے کہ: فصل پر ایک روپیہ نقد یا ایک روپیہ کے گیہوں لوں گا، بھاؤ کچھ بھی ہو، کیا یہ جائز ہے؟

ج: دس سیر گیہوں قرض دے کر یا تو ایک روپیہ لے (ویکون کأن المشتری اشتری عشرة ثارمن قمح بروبیة إلی أجل) یا دس سیر گیہوں واپس لے (فیکون قرضا لا بیعا، والنسئة جائزة فی القرض) دس سیر گیہوں کے بدلے میں ایک روپیہ کی گیہوں لینی چاہے، بھاؤ کچھ بھی ہو درست نہیں لأن اشتراطه به یدل علی أنه أراد المبیع لاالقرض، ومن المعلوم أنه لا یجوز التفاضل والنسئة فی البیع عند اتحاد الجنس.

(محدث دہلی ج:اش:ا جمادی الآخر ۱۳۶۵ھ/اپریل ۱۹۴۶ء)

س: بعض لوگ چھ پائلی (ایک پیمانہ) دھان دے کر چار مہینے کے بعد چاول ۱۲ پائلی لیتے ہیں۔ کیا یہ سود میں داخل ہے؟

ج: یہ صورت سود میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور ممنوع ہے، خواہ یہ معاملہ بیع وشرا (خرید وفروخت) کی صورت میں ہو، یا قرض اور ادھار کی شکل میں، بہرصورت ممنوع ہے۔ ہاں قرض کی صورت میں اگر قرض دہندہ دوگنا یا اصل سے کچھ زیادہ لینے کی شرط نہ لگائے، نہ زیادہ دینے اور لینے کا دستور ورواج ہو، اور نہ قرض لینے والا اصل سے زیادہ واپس کرنے کا وعدہ کرے، بلکہ محض اپنی خوشی سے بغیر شرط کے، اور بغیر دستور ورواج کے، اور بغیر وعدہ کے کچھ زیادہ دیدے، تو قرض دہندہ کے لئے اس کا لینا بلاشک وشبہ جائز ہوگا۔ تفصیل مع دلیل بخاری ۳/۸۲، ومسلم ۳/۱۲۲۵، موطا امام مالک ص: ۴۷۹، وعالمگیری باب القرض والاستقراض ۳/۴۷، والمغنی ۶/۴۳۶، وفتح القدیر، ومحلی للشیخ سلام اللہ قلمی میں ملاحظہ کیجئے۔ اور بیع کی صورت میں یہ معاملہ مطلقا ناجائز ہے۔ میرے نزدیک احتیاط اسی میں ہے کہ چاول اور دوسرے غلہ جات کو اشیاء ستہ ربویہ کے حکم میں قرار دے کر ان میں بھی ربوی معاملہ سے اجتناب کیا جائے۔

(محدث دہلی ج:اش/شوال ۱۳۶۱ھ/نومبر ۱۹۴۲ء)

س: اکثر دکانوں میں روپیوں کے لئے مثلاً: پانچ روپے خردہ کے لئے ۳ پائی اور دس روپے کے لئے ۶ پائی وغیرہ لوگوں سے وصول کرتے ہیں، کیا اس طرح لینا اور دینا جائز ہے؟ کیا یہ سود میں داخل نہیں ہے؟

ج: اس طرح لینا اور دینا جائز نہیں ہے، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ کرنسی نوٹ خواہ پانچ کا ہو یا دس کا، اگرچہ خلقۃً ثمن نہیں ہے لیکن عرفاً ثمن کے حکم میں ہے۔ بلکہ بترویج حکومت وقت عین ثمن سمجھا جاتا ہے۔ اہل تجارت نوٹ کو بمنزلہ روپیہ کے سمجھتے ہیں، پس درحقیقت نوٹ کی بیع وشراء اثمان کی خرید وفروخت کی طرح ہے۔ بائع ومشتری کا مقصود نوٹ کی بیع وشراء سے کاغذ کا بیچنا خریدنا نہیں ہوتا بلکہ روپیہ کی بیع مقصود ہوتی ہے، کیوں کہ ظاہر ہے نوٹ کا کاغذ ایک پیسہ کا بھی نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا دس روپیہ نوٹ ضائع کردے، تو اصل مالک بطور تاوان دس روپے لیتا ہے، اور جب دس روپے کا نوٹ فروخت کیا جاتا ہے، تو اس سے اس کاغذ کی قیمت لینی مقصود نہیں ہوتی، بلکہ دس روپے فروخت کرنا اور اس کی قیمت لینی مقصود ہوتی ہے۔ دس روپے قرض لینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ

بوقت ادا دس روپے کا نوٹ دے یا دس روپے دے، عرفا وحکما دونوں برابر سمجھے جاتے ہیں۔ قرض خواہ مقروض سے نوٹ یا دس روپے لینے میں عذر نہیں کرتا۔ خلاصہ یہ کہ نوٹ عرفاً عین ثمن خلقی ہیں، اس لئے اس کی بیع شراء میں کمی بیشی قطعاً ناجائز وحرام ہوگی۔ پس صورت مسئولہ میں چوں کہ پانچ یا دس روپے کا نوٹ دے کر پانچ یا دس روپے لینا، درحقیقت پانچ روپے یا دس روپے فروخت کرنا اور اس کی قیمت لینا ہے، یعنی: روپیہ کا بیچنا روپیہ کے بدلہ میں ہے، اس لئے پانچ روپے یا دس روپے کا نوٹ اور اس کے ساتھ ایک یا دو پیسہ دے کر پانچ یا دس روپے لینا شرعاً ناجائز ہے۔ بیع صرف میں ایک یا دو پیسہ کی زیادتی خالی عن العوض ہے اور بعینہ ربوا ہے جو شرعاً حرام ہے۔

اور یہ پیسے اگر چہ چاندی کی جنس سے نہیں ہیں اور نہ عرفا وخلقۃً روپیہ کے حکم میں ہیں لیکن جب ان پیسوں کے مقابلہ میں چاندی کا کچھ حصہ رکھا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ نوٹ میں لکھی ہوئی رقم کی چاندی مقابل کے روپیہ کی چاندی سے زیادہ ہوگی، اس طرح بیع صرف میں تفاضل متحقق ہو جائے گا، جو شرعاً ناجائز اور حرام ہے۔

(مصباح بستی)

س: بعض وقت ریزگاری کی بڑی قلت ہوتی ہے بعض لوگ ریزگاری جمع کر کے روپیہ میں تین آنے لے لیتے ہیں، اور تیرہ آنے واپس کرتے ہیں، کیا ایسا کرنا جائز ہے؟۔

ج: یہ بیع اس حیثیت سے تو جائز ہے کہ سود میں شرعاً داخل نہیں ہے، لیکن ضرورت مندوں کی ضرورت اور مجبوری سے اس طرح فائدہ اٹھانا غالباً ''بیع مضطر'' میں داخل ہے جس سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ ابوداود میں ہے: ''نهى عن بيع المضطر''(۱).

(مصباح بستی)

س: سیدی الفاضل الجلیل حضرۃ الاستاذ مولانا شیخ الحدیث صاحب/ مدظلہ العالی ☆

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

میرے پاس ایک استفتاء آیا ہوا ہے کہ ریزگاری کی مصیبت آج کل بہت ہے، حتی کہ بچارے بعض غرباء اپنی ضرورتیں پوری نہیں کر سکتے، ایسی حالت میں بجائے اس کے ان بچاروں کی ہمدردی کی جائے وہ لوگ کہاں تک صحیح راہ پر ہیں، جو ریزگاری میں اپنا دھندا کر رہے ہیں، روپیہ لے کر پندرہ آنے یا چودہ آنے واپس کرتے ہیں۔ میرے نزدیک تو یہ انسانیت اور اخلاق ومروت کے خلاف ہے کہ اس غریب مصیبت کا مارا خود پریشان ہے اس کو اور چوس کر ظلم کی جائے اگر اس کو بھی سود نہ کہا جائے تو کیا ہے۔ مولانا امرتسری ووالد محترم اس کے جواز کے قائل ہیں، جناب اس میں اپنی کیا رائے عالی رکھتے ہیں؟ اور اس کے مفصل دلائل کیا ہیں؟ مفتی (اعظم) بھی اسی طرف ہے، جو کہ مولانا امرتسری کا خیال ہے۔ آپ جلد سے جلد برائے کرم جواب سے سرفراز فرمایئے۔ اٹاوہ میں انجمن اہل حدیث کا ایک عظیم

(۱) کتاب البیوع باب فی بیع المضطر (۳۳۸۲) ۶۸۶/۳ ☆ اس کارڈ پر ڈاکخانہ کی مہر ۲۵/مئی/۱۹۴۳ کی ہے۔

الشان جلسہ ہو رہا ہے، یہاں کی جماعت کے اصرار پر آیا ہوں، گذشتہ رات ایک تقریر ہوئی، آج رات دوسری تقریر ہے، پھر صبح کی ٹرین سے ان شاء اللہ واپس چلا جاؤں گا۔ آگرہ کے پتہ پر بھیجیں۔

تلمیذکم: عبدالخالق رحمانی محلہ اناوہ یوپی

ج: سونے اور چاندی کے اندر حرمت ربوا اور نسیئہ کی حلت ائمہ ثلاثہ امام شافعی، مالک، احمد کے نزدیک ان کا خلقۃ ثمن ہونا ہے، اور یہ علت کاغذ اور دوسری دھاتوں کے اندر متحقق نہیں ہے، جو اصطلاحاً ثمن بنائی گئیں ہیں۔ آج کل موجودہ نئے روپیہ اور نئی چونی اٹھنی میں محض برائے نام چاندی ہوتی ہے، اور غش یعنی: دوسری دھاتیں زیادہ مقدار میں ہوتی ہیں، اس لئے یہ مروجے سکے قطعاً چاندی اور درہم کے حکم میں نہیں ہیں، اور جب یہ روپیہ چاندی کے حکم میں نہیں ہے، تو اس کا قائم مقام نوٹ تو بدرجہ اولیٰ چاندی کے حکم میں نہیں ہوگا، بنابریں موجودہ روپیہ یا نوٹ کے بدلے میں ریزگاری بٹہ کے ساتھ لین اور دین میں شرعاً جائز ہے، اگر وہ ریزگاری پیسہ ادھنی، اکنی پرانی اور نئی اور دونی پرانی بڑی چونی ہے، تو بٹہ کے ساتھ تبادلہ کرنے کا جواز بالکل کھلا ہوا ہے۔ کیوں کہ ان میں سے کسی کے اندر چاندی نہیں ہے اور روپیہ کے اندر محض بڑے نام ہوتی ہے، جس کا اعتبار نہیں ہے، تو گویا ایک دھات والے سکے (جس میں محض نام کی چاندی ہے) کی بیع دوسری یا اسی دھات والے سکوں کے عوض میں ہوئی جس میں نام کو بھی چاندی نہیں، اس لئے معاملہ میں کمی بیشی بلاشبہ جائز ہوگی اور بٹہ ممنوع نہیں ہوگا، اور اگر یہ ریزگاری نئی چونی اور اٹھنی ہے، تب بھی بٹہ کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا، کیونکہ جیسا روپیہ ہے ویسے ہی یہ چونیاں اور اٹھیاں بھی ہیں، دونوں عوضوں میں سے ایک بھی چاندی کا سکہ نہیں ہے پس اس معاملہ میں ربوا (سود) کا شبہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

ہاں آج کل غیرقدرتی بلکہ جعلی اور مصنوعی قحط کے زمانہ میں ریزگاری کا یہ معاملہ میرے نزدیک بیع مضطر میں داخل ہے اور آنحضرت ﷺ نے بیع مضطر سے منع فرمایا۔ ابوداود شریف (۱) میں ہے: "خطبنا علي بن أبي طالب، قال: سيأتي على الناس زمان عضوض، يعض الموسر على مافي يديه، ولم يؤمر بذلك، قال الله تعالى: ولا تنسوا الفضل بينكم" ويبايع المضطرون، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع المضطر" الخ.

یقیناً اسلام ضرورت مندوں کی ضرورت اور مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا۔ پس ریزگاری کا موجودہ کاروبار اس قابل ہے کہ اس کو سختی سے روکا جائے۔ هذا ما عندي والله أعلم بالصواب.

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی

---

(۱) کتاب البیوع باب فی بیع المضطر (۳۳۸۲) علامہ البانی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

س: زید پچاس روپے کا سوت بکر سے پچپن روپے ادھار اس لئے خرید تا ہے کہ بکر اس کو کچھ نقد روپے بھی ادھار اس کے ساتھ ہی دیوے، اور جانبین سے ادائے گی کی کوئی مدت معین نہیں کی جاتی، بلکہ بکر زید کو اس شرط پر دیتا ہے کہ زید سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دیوے، بایں صورت زید کپڑا تیار کر کے بکر کے گھر دے آتا ہے، بکر اس کو فروخت کرنے کے بعد اپنا پورا روپیہ اور فروختگی کی دلالی لے کر جو نفع بچتا ہے اس کو زید کو دیدیتا ہے، اور نقصان کی صورت میں بھی زید ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ آیا یہ بیع شرعاً جائز ہے یا نہیں؟۔بینوا توجروا۔

سائل: محمد الاعظمی مدرس مدرسہ عالیہ مؤ

ج: معاملہ کی مرقومہ صورت شرعاً ناجائز ہے اس بیع اور قرض کے ناجائز ہونے پر کئی شرعی دلیل قائم ہے:

پہلی دلیل: (۱) "لايحل سلف وبيع"، وفي رواية: "نهي عن سلف و بيع". (مسند احمد ۲/۱۷۴، ۱۷۹ ،ترمذی (۱) ، ابوداود (۲)، نسائي (۳)، محلى ۸/۴۱۶ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعًا، وطبراني في الكبير من حديث حكيم بن حزام مرفوعًا(۴)، موطا بلاغًا(ص:۴۵۵).

(۲) "نهي عن بيع وقرض، وعن بيع وسلف". (بيهقي ۵/۳۴۳، طبراني في الأوسط من حديث ابن عباس مرفوعًا، بسند فيه ضعف)(۵).

(۳) "لا يجمع أحدكم بيعا وسلفا". (طبراني في الكبير من حديث عتاب بن أسيد مرفوعًا، بسند فيه ضعف)(۶).

حدیث مذکور باختلاف الفاظ جمع بین البیع والسلف کی ممنوعیت وحرمت پر دلیل صریح ہے۔ بیع اور قرض وسلف ان دونوں میں سے ہر ایک منفرد یعنی: بغیر اقتران واجتماع کے شرعاً جائز ہے، اور اقتران واجتماع اور ایک کے دوسرے کے ساتھ مشروط ہونے کی صورت میں حدیث مذکور کی رو سے دونوں معاً ناجائز ہو جاتے ہیں۔ قال ابن رشد: "التحريم ههنا (اى في البيع والسلف) لم يكن لشئى محرم بعينه وهو السلف، لأن السلف مباح، وإنما وقع التحريم من أجل الاقتران، أعني اقتران البيع به، وكذلك البيع في نفسه جائز، وإنما امتنع من قبل إقتران الشرط به" (بداية المجتهد ۲/۱۳۳).

''بیع مع السلف'' کی کئی صورتیں ہیں:

(۱) كتاب البيوع باب كراهية بيع ماليس عندك (۱۲۳٤) ۳/۵۳۵ (۲) كتاب البيوع باب في الرجل يبيع ماليس عنده (۳۵۰٤) ۳/۷٦۸ (۳) كتاب البيوع باب بيع ماليس عند البائع ۷/٤۲۸۸) مجمع الزوائد ٤/۸۵(۵+٦) مجمع الزوائد ٤/۸۵-۸٦.

(۱) أن تقرضه، ثم تبيع منه شيئا بأكثر من قيمته، قال مالك: "تفسير ذلك، أى بيع وسلف، أن يقول الرجل للرجل: آخذ سلعتك بكذا وكذا، على أن تسلفنى بكذا وبكذا، فإن عقدا بيعهما على هذا، فهو غير جائز". (موطا ص ۴۵۵/۴۵۶).

وقال ابن القيم: "إن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذلك لأن اقتران أحدهما بالآخر، ذريعة إلى أن يقرضه ألفا،ويبيعه سلعة تساوى ثمان مائة بألف أخرى، فيكون قد أعطاه ألفا، وسلعته بثمان مائة ليأخذمنه ألفين، وهذا هومعنى الربا" (اعلام الموقعين ۲/۶۵) .

(۲) أن يقول: أبيعك هذا العبدعلى أن تسلفنى، أى تقرضنى ألفا. قال شيخنا فى شرح الترمذى ۲/۳۳: "لايحل سلف وبيع، أى معه، يعنى مع السلف، بأن يكون أحدهما مشروطا فى الآخر، قال القاضى: السلف يطلق على السلم والقرض، والمراد به ههنا، شرط القرض على حذف المضاف، أى لايحل بيع مع شرط سلف، بأن يقول مثلا: بعتك هذا الثوب بعشرة على أن تقرضنى عشرة، نفى الحل اللازم للصحة، ليدل على الفساد من طريق الملازمة، وقيل: هوأن يقرضه قرضا ويبيع منه شيئا بأكثرمن قيمته. فإنه حرام، لأ نه قرضه روج متاعه بهذا الثمن، وكل قرض جرنفعاً فهو حرام" انتهى.

وقال ابن قدامة: "ولوباعه بشرط أن يسلفه اويقرضه، أوشرط المشترى ذلك عليه، فهو محرم والبيع باطل، وهذا مذهب مالك والشافعى، ولا أعلم فيه خلافًا، لما روى عبدالله بن عمر ومرفوعًا: نهى عن بيع وسلف، أخرجه أبوداودوالترمذى،... وفى لفظ: لايحل بيع وسلف، ولأنه اشترط عقداً فى عقد، ففسدكبيعتين فى بيعة، ولأنه إذا اشترط القرض، زاد فى الثمن لأجله، فتصير الزيادة فى الثمن عوضا عن القرض وربحاله، وذلك ربامحرم، ففسدكما لوصرح به" (المغنى ۶/۳۳۴) .

(۳) أن يقول: "أبيعك هذا البعير مثلاً بخمسين ديناراً، على أن تسلفنى ألف درهم فى متا ع أبيعه منك" (جامع الأصول للجزرى ۲/۸۰)، وقال فى النهاية ۳/ ۳۹۰: "هوأى السلف والبيع، مثل: بعتك هذا العبد بألف على أن تسلفنى أيضا فى متا ع، أوعلى أن تقرضنى ألفا،لأنه إنما يقرضه ليحاسبه فى الثمن، فيدخل فى حدالجهالة، ولأن كل قرض جرمنفعة، فهو ربا، ولأن فى العقد شرطا، ولا يصح" انتهى.

(۴) أن يسلف اليه فى شئى، فيقول إن ينتيا عندك فهو بيع عليك.

سوال میں مرقومہ معاملہ ''بیع وسلف'' کی پہلی صورت میں بلاشبہ داخل ہے۔ اس لئے زید بکر سے پچاس روپے کی مالیت کا سوت پچپن میں ادھار، اس وجہ سے خریدتا ہے کہ بکر اس کو سوت کے ساتھ نقد روپیہ بطور قرض دیتا ہے، گویا زید بکر سے سوت کو قرض کی شرط کے ساتھ خریدتا ہے، اگر بکر زید کو سوت کے ساتھ نقد قرض نہ دے، تو زید اس سے عام نرخ سے گراں سوت نہیں خریدے گا، واضح ہو کہ صورت مسئولہ میں مشتری زید اگر چہ بائع سے لفظوں میں یہ نہیں کہتا کہ: اگر قرض نہیں دو گے تو سوت تم سے نہیں خریدوں گا، اور یہ بلسان قال سوت خریدنے کو قرض کے ساتھ مشروط کرتا ہے، لیکن چوں کہ عرف، دستور اور رواج یہ ہے کہ بائع سوت کے ساتھ مشتری کو نقد روپیہ قرض نہ دے، تو کوئی بھی اس سے ادھار گراں نرخ کے ساتھ سوت نہیں خریدے گا، اس لئے یہ عرفی شرط بمنزلہ لفظی شرط کے ہے، پس جو حکم شرط ملفوظ کا ہے وہی عرفی شرط کا بھی ہوگا۔ شریعت نے بیسیوں مسائل میں عرف و دستور کو نطق ولفظ کے قائم مقام کر دیا ہے ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین۔

دوسری دلیل:

(١) "نهى بيعتين فى بيعة" (شافعى، احمد، نسائى(١)، ترمذى(٢)، ابو داود(٣) بيهقى(٥/٣٤٣) من حديث أبى هريرة مرفوعا، وأحمد (٢/١٧٤/ ٢٠٥)، بيهقى (٥/٣٤٣)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا).

(٢) "نهى عن صفقتين فى صفقه واحدة" (احمد ١/٣٩٨)، بزار من حديث ابن مسعود مرفوعا(٤) واحمد ٢/١، بزار وابن عبدالبر من حديث ابن عمر مرفوعا مثله، موطا بلاغا (ص: ٣٥٥).

(٣) "صفقتان فى صفقة ربا" (طبرانى فى الكبير، بزار من حديث ابن مسعود موقوفا عليه)(٥).

"بيعتين فى بيعة" يا" صفقتين فى صفقة" کی بھی کئی صورت ہے:

(١) أن يقول: بعتک هذا العبد، بعشرين ديناراً، على أن تبيعنى جاريتک، بعشرة دنانير.

(٢) بعتک هذا الثوب بدينار، على أن تعطينى بهادراهم صرف عشرين أو ثلثين بدينار، قال ابن قدامة فى المغنى (٦/٣٣٣): "البيع بهذه الصفة باطل، لأنه شرط فى العقدأن يصارفه بالثمن الذى وقع العقدبه، والمصارفة عقد بيع، فيكون بيعتان فى بيعة، قال احمد: هذا معناه" قال ابن قدامة: "وهكذا كل ما كان فى معنى هذا، مثل أن يقول: بعتک دارى هذه، على أن أبيعک دارى الأخرى بكذا، أوعلى أن تبيعنى دارک،

---

(١) كتاب البيوع باب بيعتين فى بيعة ٧/٢٩٥ (٢) كتاب البيوع باب ما جاء فى النهى عن بيعتين فى بيعة (١٢٣١) ٣/٥٣٣ (٣) كتاب البيوع باب فى من باع بيعتين فى بيعة (٣٤٦١) ٣/٧٣٨ (٤) مجمع الزوائد ٤/٨٥ (٥) مجمع الزوائد ٤/٨٤-٨٥.

أوعلى أن أوجرك، أوعلى أن تؤجرني كذا، أوعلى مقابله مع الأهل أن تزوجني بنتك، أوعلى أن أزوجك ابنتي، ونحوهذا، فهذا كله لا يصح، قال ابن مسعود: والصفقتان في صفقة ربا، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وجمهور العلماء".

(۳) أن يسلفه في قفيز برإلى شهر ديناراً، فلما حل الأجل، وطالبه بالبر، قال له: بمعنى القفيز الذى لك إلى شهرين، فهذا بيع ثان، قد دخل على البيع الأول، فصار بيعتين في بيعة.

(۴) أن يبيع السلعة مائة مؤجلة، ثم يشتريها منه بمائتين حالة.

(۵) أن يقول: أبيعك هذا الثوب نقداً بثمن كذا، على أن أشتريه منك الى أجل كذا بثمن كذا.

(۶) أن يقول: أبيعك هذا الثوب نقداً بعشرة، أو الى أجل بعشرين.

(۷) أن يقول: أبيعك أحد هذين بثمن كذا.

(۸) أن يقول: أبيعك هذا الغلام بدينار، أو هذا الغلام الآخر بدينارين.

سوال میں مرقومہ صورت "بیعتین فی بیعۃ" یا "صفقتین فی صفقۃ" کی پہلی اور دوسری صورت کی طرح ہے اور اسی کے حکم میں ہے۔ سوت کی عقد بیع پر عقد قرض کا بطور شرط کے اضافہ کیا گیا، ساتھ ہی بکر نے یہ قید لگا کر کہ زید اس سوت کا مال تیار کر کے اسی کو دے، تا کہ وہ خود خرید لے یا کسی سٹی دار کے وہاں فروخت کر کے دلالی کے ساتھ اپنی رقم وضع کر لے، بصورت اولی عقد بیع اور بصورت ثانیہ عقد اجارہ داخل کر دیا۔ اس طرح یہاں صفقتین فی صفقۃ ہی نہیں، بلکہ ثلاث صفقات فی صفقۃ کا تحقق ہو گیا، پس یہ معاملہ بدرجہ اولی ممنوع ہوگا۔

تیسری دلیل: "نهى عن بيع وشرط" (ابن حزم في المحلى ۸/۴۱۵، الخطابي في معالم السنن ۱۵۳/۵، الحاكم في علوم الحديث ص: ۱۲۸، طبراني في الأوسط من حديث عبدالوارث بن سعيدعن ابى حنيفة عن عمروبن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا، ومن جهة الحاكم، ذكره عبدالحق في أحكامه، وسكت عنه، وقال ابن القطان: علته ضعف ابى حنيفة في الحديث انتهى) (۱).

وقال ابن قدامة في المغني ۳۲۳/۷: "لم يصح هذا الحديث، وليس له أصل، وقد أنكره أحمد، ولا نعرفه مرفوعا في مسند فلا يعول عليه" انتهى.

وقال ابن القيم في الاعلام ۱۸۲/۱: "لا يعلم له إسناد يصح مع مخالفته للسنة الصحيحة، أى في بيع جابربعيره من النبى ﷺ، واشتراط ركوبه الى المدينة".

(۱) مجمع الزوائد ۸۵/۴.

قلت: هذا الحديث سكت عليه الحافظ في التلخيص والدراية وابن حزم في المحلى، وغاية ماتكلم به في ابي حنيفة أنه سئي الحفظ، لكن احتجاجه بهذا الحديث، يدل على أنه حفظه وضبطه، فالصواب عندي، أن حديثه هذا صالح للاستدلال، ولا مخالفة بينه وبين حديث جابر، فإن له محملا صحيحا، يجتمع به مع حديث جابر، كما لا يخفى على من له خبرة بمذهب الامام مالك في مسئلة الشرط والبيع.

سوال میں مذکورہ معاملہ پر ''بیع وشرط'' صاف طور پر صادق ہے، اس لئے کہ بکر نے زید کے ہاتھ سوت فروخت کرتے وقت، یہ شرط لگادی کہ زید اس سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دے، ونیز زید کا بکر سے سوت خریدنا مشروط تھا نقد قرض ملنے کے ساتھ، کیوں کہ اگر بکر زید کو قرض نہ دے، تو زید اس سے سوت نہیں خریدے گا، پس اس لحاظ سے بھی سوت کی بیع وشراء پر ''بیع مع شرط'' صاف صادق آیا۔

واضح ہو کہ اگر کوئی بائع لفظوں میں یہ شرط نہ کرے، کہ اس سوت کا کپڑا تیار کر کے مجھ ہی کو دینا تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اگر سوت دینے والے کو معلوم ہو جائے کہ خریدنے والا سوت کا کپڑا تیار کر کے اس کو نہیں دے گا، تو وہ اس کو سوت اور قرض روپیہ ہرگز نہیں دے گا، لہذا اس شرط سے خاموشی اور اس کا عدمِ ذکر کچھ مفید نہیں ہوگا، عرف اور دستور، نیت اور قصد کی وجہ سے سکوت بھی بمنزلہ نطق یا شرط کے ہو جائے گا، شریعت میں جس طرح بہت سے مسائل میں عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح عقود ومعاملات میں قصد ونیت کا بھی اعتبار ہے **كما حققه ابن القيم في الاعلام۔**

بعض سوت دینے والے دلال عند الاستفسار یہ کہہ دیتے ہیں کہ بنکر کو اختیار ہے، جہاں چاہے اس سوت کا کپڑا تیار کر کے فروخت کرے، ہمارے یہاں مال کا پہنچانا شرط نہیں ہے، ہم کو صرف سوت کی قیمت سے مطلب ہے، بنکر مال فروخت کر کے ہماری رقم ہمارے حوالہ کر دے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسا کہنے والے اور اس پر عمل کرنے والے شاذ ونادر ہوتے ہیں، ونیز قرائن سے معلوم ہے کہ یہ کہنے والے ایسا محض اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ ان کا یہ معاملہ شرعاً ناجائز نہ ہو جائے، ورنہ ان کا دل مشتری کو اختیار دینے پر قطعاً راضی نہیں ہوتا، ونیز اس زبانی تخییر کا کوئی فائدہ نہیں، جبکہ دلالوں اور سٹی داروں نے مل کر ایسے حالات پیدا کر دیئے ہوں، کہ بنکر اس امر پر مجبور ہے کہ جس دلال سے اس نے سوت خریدا ہے، اسی کے یہاں مال پہنچائے، لہذا یہ زبانی تخییر کالعدم ہوگی اور اعتبار نیت وواقعہ اور عرف ہی کا ہوگا۔

چوتھی دلیل: **"لا يحل شرطان في بيع"، وفي رواية: "نهى عن شرطين في بيع" (احمد ۱۷۹/۲، ترمذی (۱)، ابوداود (۲)، نسائی (۳)، مستدرک (۱۷/۲)، بیهقی (۳۳۴/۵)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا، والطبراني من حديث حكيم بن حزام مرفوعا).**

سوال میں ذکر کردہ بیع اس حدیث کا مصداق بھی ہے۔ سوت کی بیع کے ساتھ قرض کی، اور مال تیار کر کے بائع کے حوالہ کرنے کی دو شرطیں پائی گئیں، اور یہ دونوں شرطیں نہ مصالح عقد بیع غزل سے ہیں، اور نہ اس کے مقتضیات سے، بلکہ دوسری شرط تو شرعاً فی نفسہ بھی

فاسد ہے كما سيأتي، پس فقہاء میں سے جولوگ نهي عن بيع وشرط کے قائل نہیں ہیں اور صرف شرطان فی بیع کوممنوع کہتے ہیں، ان کے نزدیک بھی معاملہ مذکورہ ناجائز ہوگا۔

پانچویں دلیل: ”كل قرض جرمنفعة، فهو وجه من وجوه الربا“(بيهقي في السنن الكبرى (۵/ ۳۴۹ ۳۵۰) من حديث ابن مسعود وأبي بن كعب وعبدالله بن سلام وابن عباس وفضالة بن عبيد موقوفا عليهم).

قال ابن قدامة: ”كل قرض شرط فيه أن يزيده، فهو حرام بغير خلاف، قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أم هدية، فأسلف على ذلك، أن أخذ الزيادة على ذلك ربا، وقد روى عن أبي بن كعب وابن عباس وابن مسعود: أنهم نهوا عن قرض جرمنفعة، ولأنه عقد إرفاق وقربة، فإذا شرط فيه الزيادة، أخرجه عن موضوعه، ولا فرق بين الزيادة في القدر أوفي الصفة“ (المغني ٦/ ٤٣٦) اورملاحظہ ہو: اعلام الموقعين ۲/ ۷۵، موطا ص: ٤٨٢۔

دیئے ہوئے قرض سے زیادہ وعدہ لے کراور شرط کر کے لیا جائے، یابلاشرط ووعدہ بطور عادت اور رواج وعرف کے لیا جائے، دونوں صورتیں ”سود“ میں داخل ہیں۔

”قال مالك: لابأس بأن يقبض من أسلف شيئا، من الذهب أوالورق أوالطعام أوالحيوان مما أسلفه ذلك، أفضل مما أسلفه، إذالم يكن ذلك على شرط منهما أوعادة، فإن كان ذلك على شرط أورأي أوعادة، فذلك مكروه، لاخير فيه“ (موطاص: ۴۷۴).

سوال میں مرقومہ قرض والے معاملہ ”قرض جرمنفعة“ بین طریق پر صادق ہے، بکر نے اپنے قرض کے ذریعہ کئی طرح کا فائدہ اٹھایا:

ایک: تواس قرض کی وجہ سے اس کے مال ”سوت“ کی نکاسی ہوگئی، زید کو بکر سے سوت خریدنے کی رغبت اسی قرض کی وجہ سے ہوئی۔ مال کی نکاسی بجائے خود ایک منفعت ہے۔

دوسرا فائدہ: یہ ہوا کہ اس قرض کی وجہ سے بکر نے سوت کی قیمت زیادہ کردی، اگر کوئی شخص بازار میں کسی مہاجن سے، وہی سوت اودھار لیکن بغیر قرض روپیہ لئے خریدے، تو نقد کی قیمت پچاس روپیہ سے دوروپیہ زائد میں، یعنی: ادھار کی وجہ سے پچاس کے بجائے ۵۲روپیہ میں ملے گا، لیکن بکر چوں کہ اپنے خریدار کوسوت کے ساتھ نقد قرض بھی دیتا ہے، اس لئے تین روپیہ اور بڑھا کر پچاس کا سوت بجائے باون کے جوادھار کی قیمت ہے پچپن میں دیتا ہے۔ اس طرح اس کوقرض کی وجہ سے قرض کی اصل زررقم سے تین روپے زائدمل

جاتے ہیں اور یہ سراسر ''سوذ'' ہے۔ یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ: اس نے زیادہ وصول کرنے کے لئے سوت کی بیع کو حیلہ اور ذریعہ بنایا ہے یقیناً۔

تیسرا: یہ کہ ادھار سوت دینے اور نقد روپیہ بطور قرض دینے کی وجہ سے بکر نے بلسان قال، یا بلسان حال شرط لگادی، کہ زید اس سوت کا کپڑا تیار کر کے بکر ہی کو دے، تا کہ وہ اس کو خود خرید کر، یا کسی سٹی دار کے یہاں بطور اجیر و دلال کے فروخت کر کے، اپنی رقم (سوت کی قیمت اور نقد قرض) وصول کرنے کے ساتھ دلالی بھی وصول کرے، اور یہ ایک کھلی ہوئی منفعت کی شرط ہے، جو اس نے قرض روپیہ کے دینے اور ادھار سوت دینے کی وجہ سے لگائی، اور یہ شرط نہ مصالح عقد سے ہے اور نہ مقتضیات عقد سے کما تقدم۔ اس شرط کا مآل یہ ہے کہ اس نے زید کو مبیع (سوت) میں تصرف خاص (تیار کردہ کپڑے کو جہاں چاہے فروخت کرے) سے منع کر دیا، اور ایسی ایک شرط بھی بالاتفاق فاسد و ناجائز اور مبطل بیع ہوتی ہے۔ کما لا یخفی۔

سوال میں یہ مذکور ہے کہ زید پچاس کا سوت بکر سے پچپن میں ادھار لیتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سوت کی قیمت کا تعین بیع کے وقت ہی ہو جاتا ہے، اور فریقین کو اسی وقت معین زر ثمن کا علم ہو جاتا ہے، کچھ ذرا احتیاط قسم کے لوگ ایسا کرتے ہوں گے، لیکن بالعموم سوت دینے والے دلال قیمت نہیں بتاتے، بلکہ کہہ دیتے ہیں کہ بازار میں جو نرخ ہوگا اس سے دو یا تین روپیہ (مثلاً) زائد لگالیا جائے گا، اور اگر خریدنے والا اصرار کر کے تعین کرانا چاہتا ہے، تو بعض دلال اس کو ڈانٹ دیتے ہیں، اور یہ کہہ کر کہ کیا ہم بے ایمان ہیں! ٹال دیتے ہیں۔ خریدار ضرورت مند ہونے کی وجہ سے خاموش ہو جاتا ہے، اور سوت لے کر اس حال میں جاتا ہے کہ مبیع (سوت) کی قیمت اسے معلوم نہیں ہوتی، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بائع (دلال) کو بھی سوت کا نرخ معلوم نہیں ہوتا۔ اس طرح بائع اور مشتری دونوں مبیع کی قیمت سے ناواقف ہوتے ہیں، اور دونوں ہی کے حق میں قیمت مجہول ہوتی ہے، اور جہالت ثمن کی وجہ سے سوت کی یہ بیع ''بیع غرر'' میں داخل ہو جاتی ہے، اور بیع غرر شرعاً ممنوع ہے۔ کما روی أحمد وغیرهما من حدیث أبی هریرة مرفوعا اس صورت حال کے اعتبار سے ''کسر'' کے مروجہ طریقہ کے عدم جواز کی حدیث مذکور چھٹی دلیل ہے۔

واضح ہو کہ اسلام میں عقود، شروط، معاملات میں اصل اباحت و جواز اور حلت و صحت ہے، تاوقتیکہ کسی شرط یا معاملہ کی کراہت و حرمت اور بطلان و فساد پر خاص شرعی دلیل قائم نہ ہو، یا وہ کسی اصل اور ضابطہ کے تحت میں نہ آئے، جو اس کی ممنوعیت اور عدم جواز پر دلالت کرتا ہو، وہ شرط یا معاملہ ناجائز اور ممنوع نہیں کہا جا سکتا۔

شریعت نے دولت اور معاملات سے متعلق جو ضوابط و اصول مقرر کئے ہیں، اور آنحضرت ﷺ سے معاملات کے بارے میں جو فرامین و ارشادات منقول ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے وسائل معیشت اور کسب دولت کے سلسلہ میں افراد و اشخاص کے مقابلہ میں عوام، جمہور، جماعت کا زیادہ لحاظ رکھا ہے۔ اصول وراثت، حرمت سود بجمیع صور، بیوع فاسدہ، نہی عن الاحتکار، نہی عن تلقی الجلب، نہی بیع حاضر للبادی وغیرہ، فرضیت زکوۃ و فطر، بیت المال کا قیام وغیرہ وغیرہ امور ایسے ہیں، کہ دنیا اگر ان کو اپنائے تو کبھی بھی

معاشی لوٹ کھسوٹ، سرمایہ داری، مفہوم اصلاحی اشتراکیت، تنگی معیشت کا سوال نہ پیدا ہو۔افسوس ہے کہ خود مسلمان ہی ان اصول وفرامین سے غافل رہ کر،کسب زراور وسائل معاش کے معاملہ میں غیروں کی پیروی کرتے جارہے ہیں (الا ماشاء اللہ)،اور احتیاط سے کام نہیں لیتے۔"أجملوا فی الطلب" (۱) کی پوری مخالفت کررہے ہیں۔

سوال میں ذکر کردہ معاملہ احادیث مذکورہ بالا کا مصداق ہونے کی وجہ سے بلاشبہ ممنوع ہے، پر افسوس ہے کہ ہمارے علماء اس طرف توجہ نہیں فرماتے، بلکہ بعض دانستہ اس میں ملوث ہیں۔اگر غور کیا جائے تو معاملہ مذکورہ میں کئی اور مفاسد ہیں، جن کی اسلام میں گنجائش نہیں۔اللہ تعالیٰ ہمیں ان کے سمجھنے کی توفیق بخشے۔آمین۔

(مصباح بستی/فروری ۱۹۵۵ء)

س: انشورنس کرانا کیسا ہے؟ جبکہ اختتام میعاد پر مقررہ رقم سے جو کچھ زائد ملتا ہے، وہ عام سود کے طور پر مقرر نہیں جوڑا جاتا، بلکہ بیمہ کی رقم تجارت میں لگا کر سالانہ نفع اور نقصان کا لحاظ کر کے فیصدی پر رکھا جاتا ہے۔کسی سال کچھ رقم منافع میں آتی ہے، دوسرے سال کچھ!اور علماء کرام اس بارے میں مختلف الرای ہیں۔

حضرت مولانا امرتسری نے بھی استفتاء پر جواز کا فتوی دیا تھا،لیکن کوئی دلیل نہیں تحریر فرمائی تھی۔اسکول کے اکثر اسٹاف انشورنس شدہ ہیں، میں تذبذب میں ہوں۔

محمودالحسن رحمانی سارن (بہار)

ج: میرے نزدیک ان لوگوں کا قول صحیح ہے جو زندگی کا بیمہ کرانے کو ناجائز کہتے ہیں، اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جنھوں نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

انسان یا جانور کی زندگی یا جائداد کے بیمہ کرنے کی حقیقت پر غور کیا جائے، تو سوال کا جواب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا کہ انشورنس کرانے کو جائز بتانا "سود" یا "قمار" کو حلال کرنا ہے۔

بیمہ کمپنیوں کا اصول ہے کہ زندگی کا بیمہ کرانے والا، یا بیمہ کرایا ہوا جانور، بیمہ کی معینہ مدت سے قبل مرجائے، یا بیمہ کرائی ہوئی جائداد کسی ناگہانی آفت سے مقررہ مدت کے اندر ضائع ہوجائے، تو بیمہ کی پوری مقررہ رقم اس کے ورثا کو، یا جائداد اور جانور کے مالک کو مل جاتی ہے، اور اگر بیمہ کرانے والا یا جانور اور جائداد مقررہ مدت تک زندہ اور محفوظ رہے، تو کل جمع کردہ رقم مع سود کے بیمہ کرانے والے کو یا جانور اور جائداد کے مالک کو ملتی ہے، اور اگر کچھ رقم جمع کرنے کے بعد بیمہ کرانے والا مسلسل دو سال تک، مقررہ قسطیں ادا کرنے سے قصداً انکار کردے یا مجبورانہ ادا کرسکے، تو یہ بیمہ کمپنی ادا شدہ قسطوں کو ضبط کرلیتی ہے۔

(۱) ابن ماجه كتاب التجارات باب الاقتصاد فی طلب المعيشة (۲۱٤۲) ۲/ ۷۲۵۔

سوال یہ ہے کہ مقررہ مدت کے اندر مر جانے، یا بیمہ کردہ چیز کے تلف ہو جانے کی صورت میں، اور اسی طرح مقررہ مدت تک زندہ اور محفوظ رہنے کی صورت میں بیمہ کمپنیاں بیمہ کرانے والوں کو، یا ان کے ورثہ کو ان کی جمع کردہ رقم سے زائد جو کچھ دیتی ہیں، اس کی کیا حیثیت اور نوعیت ہے؟ اور وہ کہاں سے آتا ہے؟ اور کیوں کر آتا ہے!!؟

ظاہر ہے کہ وہ صدقہ و خیرات یا تحفہ وہدیہ تو ہے نہیں، اور نہ ہی قرض ہے، پھر دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک: یہ کہ بیمہ کمپنی جمع شدہ روپیہ دوسروں کو ''سود'' پر دیتی ہو، اور اس میں سے ایک معین حصہ بیمہ کرانے والوں کو بانٹ دیتی ہو، جیسا کہ عام بینکوں کا طریقہ ہے۔ یا یہ کہ بیمہ کمپنی خود ہی اس روپیہ سے تجارت کرے، اور اس کے منافع سے ایک معین اور طے شدہ حصہ بیمہ کرانے والوں کے حساب میں جمع کرتی رہے، اور یہ بلاشبہ سود ہے، کیونکہ اصل رقم کے علاوہ طے شدہ منافع کے ادا کرنے ہی کا نام ''سود'' ہے۔

اور یہ خیال وتوجیہ کہ بیمہ کرانے والے اس تجارت میں شریک یا رب المال اور مضارب کی حیثیت رکھتے ہیں اور بیمہ کمپنی عامل ومضارب (بفتح الراء) کی حیثیت رکھتی ہے، پس زائد رقم اس حیثیت سے بیمہ کرانے والوں کے لئے حلال وطیب ہوگی، غلط اور باطل ہے، اس لئے کہ اگر صورت حال ہو، تو ان شرکاء یا ارباب اموال (بیمہ کرانے والوں) کو ایک طے شدہ معینہ رقم نہیں ملنی چاہیے، بلکہ کمی اور بیشی کے ساتھ نفع اور نقصان دونوں میں شریک رہنا چاہیے، اور یہاں ایک طے شدہ معین ہی نفع (زائد رقم) ملتا ہے۔ اور سوال میں ذکر کردہ صورت یا توجیہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ بیمہ کمپنیاں عام طور پر اصل رقم سے جو کچھ زائد دیتی ہیں، اس کی شرح اور مقدار پہلے ہی سے معین کردیتی ہیں۔ اور اگر کوئی کمپنی اس کو اصولاً معین نہ کرتی ہو، بلکہ زائد رقم کو سالانہ نفع اور نقصان کا لحاظ کر کے فیصد پر رکھتی ہو، تب بھی یہ طریقہ وجہ جواز نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس کاروبار میں نقصان کا سوال ہی نہیں آنے دیا جاتا، ونیز بیمہ کمپنیوں کے متفقہ اصولوں میں سے بعض ایسے اصول بھی ہیں، جن کی وجہ سے یہ سارا کاروبار اور ڈھانچہ ہی شرعاً ناجائز ہے۔ کما سیأتی۔

دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ: پہلے بیمہ کرانے والوں کو بعد کے بیمہ کرانے والوں کا روپیہ دیا جاتا ہو، لیکن اس طرح ایک کی رقم دوسرے کو دیدینے کا حق تو شرعاً کسی کو بھی نہیں ہے، ایسی صورت میں جواز کا فتویٰ دینا سود یا قمار کا فتویٰ دینا نہیں اور کیا ہے۔

اور کچھ رقم جمع کرنے کے بعد بقیہ اقساط کے قصداً یا مجبورانہ ادا کرنے کی صورت میں ادا شدہ قسطوں کا ضبط کر لینا، کس شرعی ضابطہ کی رو سے ہے؟ یہ اکل مال باطل نہیں تو اور کیا ہے؟ ونیز بیمہ کرانے والوں کے لئے ایسے کاروبار کرنے والوں کو روپیہ دینا، جو بغیر کسی شرعی سبب کے ان کی رقم ایک غلط اصول کی رو سے ہضم کر لیں، کہاں سے شرعاً جائز ہے؟

بہر حال انشورنس کا کاروبار شرعاً ناجائز ہے۔ یہ یورپ کے نظام سرمایہ داری کا ایک طبعی تقاضا، اور اس کا تصور بھی اسلامیت سے سخت بعید ہے، پس زندگی وغیرہ کا بیمہ کرانا کیوں کر ناجائز نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

(مصباح بستی شوال ۱۳۷۳ھ)

بیمہ (انشورنس) کے متعلق مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ کا سوالنامہ

تمہید: بیمہ کی حقیقت ''بیمہ'' انگریزی لفظ انشور (Insure) کا ترجمہ ہے، جس کے معنی لغت میں: یقین دہانی کے ہیں۔ چوں کہ کمپنی بیمہ کرانے والوں کو مستقبل کے بعض خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کر دیتی ہے، اس لئے اسے انشورنس کمپنی کہتے ہیں، یہ ایک معاملہ ہے جو بیمہ کے طالب اور بیمہ کمپنی کے درمیان ہوتا ہے، اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ: بیمہ کمپنی جس میں بہت سے سرمایہ دار شریک ہوتے ہیں، اسی طرح جس طرح تجارتی کمپنیاں ہوتی ہیں، بیمہ کے طالب سے ایک بیمہ رقم بالاقساط وصول کرتی رہتی ہیں، اور ایک معینہ مدت کے بعد، وہ رقم اسے یا اس کے پس ماندگان کو حسب شرائط واپس کر دیتی ہے، اس کے ساتھ ایک مقررہ شرح فیصد کے حساب سے اصل رقم کے ساتھ کچھ مزید رقم بطور ''سود'' دیتی ہے، گو اس رقم کا نام ان کی اصطلاح میں ''ربوٰ'' یا ''سود'' نہیں بلکہ ''بونس'' یعنی: منافع ہے۔

(۲) کمپنی کا مقصد اس رقم کے جمع کرنے سے یہ ہوتا ہے کہ: اسے دوسرے لوگوں کو بطور قرض دے کر، ان سے اعلیٰ شرح پر سود حاصل کرے، یا کسی تجارت میں لگا کر یا کوئی جائداد خرید کر اس سے منافع حاصل کرے، اس کے شرکاء اپنی ذاتی رقم خرچ کئے بغیر کثیر رقم بصورت سود یا منافع حاصل کرتے ہیں، اور اسی سود یا منافع میں سے بیمہ دار کو حصہ دیتے ہیں۔

ممکن ہے کسی درجہ میں ان لوگوں کا مقصد مصیبت زدہ یا پریشان حال افراد کی امداد بھی ہوتا ہو، لیکن اصل مقصد وہی ہوتا ہے جو اوپر عرض کیا گیا ہے، مگر اس کی بحث بے ضرورت ہے۔ اس لئے کہ اس کا کوئی اثر نفس مسئلہ پر نہیں پڑتا، بیمہ کرانے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کا سرمایہ محفوظ رہے، اور اس میں اضافہ بھی ہو، اس کے علاوہ اس کے پس ماندگان کو امداد و اعانت حاصل ہو، یا ناگہانی حادثات کی صورت میں اس کے نقصان کی تلافی ہو جائے۔

(۳) بیمہ کی تین قسمیں ہیں:

(الف) زندگی کا بیمہ۔

(ب) املاک کا بیمہ۔

(ج) ذمہ داری کا بیمہ۔

(الف) زندگی کا بیمہ:

اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ: بیمہ کمپنی اپنے ڈاکٹر کے ذریعہ سے بیمہ کے طالب کا طبی معائنہ کراتی ہے، اور ڈاکٹر اس کی جسمانی حالت دیکھ کر اندازہ کرتا ہے کہ اگر کوئی ناگہانی آفت پیش نہ آئی، تو یہ شخص اتنے سال مثلاً: بیس سال زندہ رہ سکتا ہے۔ ڈاکٹر کی رپورٹ پر کمپنی بیس سال کے لئے اس کی زندگی کا بیمہ کرلیتی ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کے لئے ایک رقم مابین طالب و کمپنی مقرر ہوجاتی ہے، جو بالاقساط بیمہ دار کمپنی کو ادا کرتا ہے، اور ایک معینہ مدت میں جب وہ پوری رقم ادا کردیتا ہے، تو بیمہ مکمل ہوجاتا ہے، اب اس کے بعد اگر بیمہ دار اتنی مدت کے بعد انتقال کرجاتا ہے، جس کا اندازہ کمپنی کے ڈاکٹر نے کیا تھا، تو کمپنی اس کے پسماندگان میں سے جسے وہ نامزد کردے، یا اگر نامزد نہ کرے، تو اس کے قانونی ورثاء کو، وہ جمع شدہ رقم مع کچھ مزید رقم کے جس کو ''بونس'' کہتے ہیں، یکمشت ادا کردیتی ہے۔

اور اگر وہ مدت مذکورہ سے پہلے مرجائے خواہ طبعی موت سے، یا کسی حادثہ وغیرہ سے، تو بھی کمپنی اس کے پسماندگان کو حسب تفصیل مذکور پوری رقم مع کچھ زائد رقم کے ادا کرتی ہے، مگر اس صورت میں شرح منافع زائد ہوتی ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ: وہ شخص مدت مذکورہ کے بعد بھی زندہ رہے، اس شکل میں بھی اسے رقم مع منافع واپس ملتی ہے، مگر شرح منافع کم ہوتی ہے۔ زندگی کا بیمہ تو پورے جسم کا بیمہ ہے، لیکن اب انفرادی طور پر مختلف اعضاء کے بیمہ کا رواج بھی بکثرت ہوگیا ہے، مثلاً: ہاتھوں کا بیمہ، سر کا بیمہ، ٹانگوں کا بیمہ وغیرہ، اس کی شکل بھی وہی ہوتی ہے، فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ ان شکلوں میں ڈاکٹر کسی ایک عضو کی زندگی یا کارکردگی کا اندازہ لگاتا ہے، اس کے اندازہ پر بقیہ معاملہ اسی طرح ہوتا ہے جس طرح زندگی کے بیمہ کی صورت میں اور واپسی رقم مع منافع کی شکلیں وہی تین ہیں، البتہ یہاں پورے جسم کی موت کے قائم مقام، صرف ایک حصہ جسم کی موت یا اس کے ناکارہ ہونے کو قرار دیا جاتا ہے۔

(ب) املاک کا بیمہ:

عمارت، کارخانہ، موٹر، جہاز وغیرہ ہر چیز کے بیمے کا رواج اب ہوگیا ہے، اس کی شکل بھی وہی ہوتی ہے، یعنی: بیمہ دار ایک معینہ مدت کے لئے ایک رقم بالاقساط ادا کرتا ہے، اور کمپنی ایک معینہ مدت کے بعد اسے وہ رقم مع کچھ زائد رقم کے واپس کرتی ہے، اور اگر کسی حادثہ کی وجہ سے بیمہ شدہ املاک تلف ہوجائے، مثلاً: کارخانہ میں یکایک آگ لگ جائے، یا جہاز غرق ہوجائے، یا موٹر کسی حادثہ میں ٹوٹ جائے، تو کمپنی اس نقصان کی تلافی کرتی ہے، اور اصل رقم کے ساتھ کچھ مزید رقم زیادہ شرح فیصد کے حساب سے بیمہ کرانے والے کو دیتی ہے۔

(ج) ذمہ داریوں کا بیمہ:

اس میں بچہ کی تعلیم، شادی وغیرہ کا بیمہ ہوتا ہے، کمپنی ان کاموں کی ذمہ دار ہوتی ہے، رقم وغیرہ کی ادائے گی اور وصولی کی صورتیں وہی ہوتی ہیں۔

(۴) بیمہ کرانے والے کو ایک معینہ رقم بصورت اقساط ادا کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر چند ماہ (حسب قواعد وشرائط) اقساط ادا کرنے کے بعد بیمہ دار رقم کی ادائے گی بند کر دے، تو اس کی ادا کی ہوئی رقم سوخت ہو جاتی ہے اور واپس نہیں ملتی، لیکن اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے درمیان کے بقایا اقساط ادا کر کے حسب سابق اقساط جاری کرالے۔ بقایا اقساط ادا نہ کرنے کی صورت میں بھی بعض قواعد کے ماتحت اقساط کا سلسلہ دوبارہ جاری ہوسکتا ہے، لیکن اگر وہ سلسلہ منقطع کر کے جمع شدہ رقم واپس لینا چاہے تو ایسا نہیں کرسکتا۔

(۵) بیمہ دار اگر ''سود'' نہ لینا چاہے، تو کمپنی اسے مجبور نہیں کرتی، اور حسب شرائط اس کو اصل رقم واپس کر دیتی ہے۔

(۶) بیمہ دار دو سال تک قسط ادا کرنے کے بعد کم شرح ''سود'' پر قرض لینے کا مجاز ہو جاتا ہے۔

(۷) ہندوستان میں زندگی کے بیمہ کے متعلق حکومت نے ایک قانون بنایا ہے، جس کی رو سے بیمہ کی یہ قسم نجی کمپنیوں کے ہاتھ سے نکل کر خود حکومت کے ہاتھ میں آ گئی ہے، اور اب کسی نجی کمپنی کے بجائے یہ معاملہ بیمہ دار اور حکومت کے درمیان ہوتا ہے، بظاہر حالات سے ایسا نظر آتا ہے کہ کچھ عرصہ کے بعد یہ پورا کاروبار نیشنلائز کرلیا جائے گا، اور نجی کمپنیاں ختم کر کے حکومت خود یہ معاملہ کرے گی۔

بیمہ کی یہ مختلف شکلیں ہیں، لیکن ان سب کی حیثیت وہی ہے جو سب سے پہلے عرض کی جا چکی ہے، یہاں اختصار کے ساتھ مکرر پیش کیا جاتا ہے۔

حقیقت کے لحاظ سے انشورنس کا معاملہ ایک ''سودی کاروبار'' ہے، جو بنک کے کاروبار سے مثل ہے، دونوں میں جو فرق ہے وہ شکل کا ہے، حقیقت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حقیقت میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ اس میں ''ربوا'' کے ساتھ ''غرر'' (یعنی: دھوکا) بھی پایا جاتا ہے۔

بیمہ کرانے والا کمپنی کو روپیہ قرض دیتا ہے، اور کمپنی اس رقم سے سودی کاروبار تجارت وغیرہ کر کے نفع حاصل کرتی ہے، اور اس نفع میں سے بیمہ کرانے والے کو بھی کچھ رقم بطور سود ادا کرتی ہے، جس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ لوگ اس منفعت کے لالچ میں زیادہ سے زیادہ بیمہ کرائیں، بنک بھی یہی کرتے ہیں، البتہ اس میں شرح سود مختلف حالات وشرائط کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، بنک میں عموماً ایسا نہیں ہوتا۔

بیمہ کے مصالح اور مفاسد:

دنیاوی نقطہ نظر سے بیمہ پالیسی خریدنے میں کیا مصلحتیں ہیں؟ اور کیا مفاسد ہیں؟، ان کا تذکرہ درج ذیل ہیں، تاکہ حضرات اہل علم ان پر نظر فرما کر فیصلہ فرما سکیں۔ اس لئے یہاں صرف ان ہی دنیاوی مصالح ومفاسد کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جو فی نفسہ کسی نہ کسی درجہ میں

شرعاً بھی معتد بہ ہیں۔ جو مصالح ومفاسد شرعاً غیر معتد بہ ہیں، ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، مثلاً: اس دنیاوی مصلحت کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا کہ اس طرح خریدار کو 'سود' ملتا ہے، اور اس کی رقم میں بغیر محنت اضافہ ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ مصلحت شرعاً غیر معتد بہ ہے، بلکہ مصلحت کے بجائے مفسدہ ہے، اس طرح اس مفسدہ کو بھی نظر انداز کیا گیا ہے، کہ قلیل آمدنی والے افراد جب پالیسی خریدنے کے لئے کچھ رقم پس انداز کریں گے، تو تحسینات میں کمی کرنے پر مجبور ہوں گے، اور بعض جائز لذتوں سے محروم رہیں گے، اس لئے کہ شرعاً یہ مفسدہ غیر معتبر ہے۔

ناگہانی حادثات کی صورت میں بیمہ دار تباہی وبربادی سے بچ جاتا ہے، مثلاً:

مصالح:

(۱) ہندو مسلم فساد میں بہت سے مسلمانوں کے کارخانے خاک، سیاہ اور تباہ وبرباد کردیئے گئے، جن لوگوں نے اپنے کارخانوں کا بیمہ کرالیا تھا، وہ تباہی سے بچ گئے، اور انہوں نے دوبارہ اپنا کاروبار جاری کردیا، لیکن جنہوں نے بیمہ نہیں کرایا تھا، وہ پورے طور پر برباد ہوگئے اور پنپ نہ سکے، دکانوں اور مکانوں وغیرہ کی بھی یہی کیفیت ہوئی۔

نوٹ: فسادات ہندوستان کا روزمرہ کا معمول بن چکے ہیں، اور ان کا انسداد مسلمانوں کی استطاعت سے باہر ہے۔

(۲) اوسط طبقہ کے افراد جو کثیر العیال بھی ہوں، اگر ناگہانی طریقہ سے وفات پاجائیں، تو ان کے پسماندگان سخت پریشانی میں پڑتے ہیں، اپنی قلیل آمدنی میں عموماً وہ کوئی رقم پس انداز کرکے نہیں رکھ سکتے، جو ان کے پسماندگان کے کام آسکے، ایسی حالت میں اگر وہ بیمہ پالیسی خریدلیں، تو ایک طرف تو انھیں پس اندازی میں سہولت ہوتی ہے، دوسرے ان کی ناگہانی وفات پر ان کی پس انداز رقم مع مزید رقم کے ان کے پسماندگان کو مل جاتی ہے، جو ان کے لئے بہت مفید اور معاون ہوتی ہے۔

تعلیم وغیرہ کی صورت میں تو یہ مصلحت اور بھی نمایاں ہوجاتی ہے، اس لیے اگر وہ اپنی اولاد کو مناسب تعلیم دلانے سے قبل وفات پاجائیں، تو اولاد کا سلسلہ تعلیم منقطع نہیں ہوتا، اور کسی نہ کسی دن اولاد اس قابل ہوجاتی ہے کہ کچھ کماسکے۔

(۳) اگر اولاد ناہنجار ہو، تو باپ کے مرنے کے بعد ماں کی طرف سے غفلت برتتی ہے، اور اس کا شرعی حق نظر انداز کرکے باپ کی کل جائیداد واملاک پر قابض ہوجاتی ہے، اس صورت میں اگر شوہر بیمہ پالیسی خرید کر اپنی بیوی کو اس کا وارث مقرر کردے، تو یہ رقم بیوہ کو بے خدشہ مل جاتی ہے۔

(۴) چونکہ کمپنیاں عموماً اہل ہنود کی ہیں۔ اس لئے بیمہ پالیسی خریدنا فساد کی تباہ کاریوں کو روکنے کا بھی ایک ذریعہ ہوسکتا ہے، اس لئے کہ فسادی یہ معلوم کرکے کہ مسلمان کی بیمہ شدہ کسی شئے کو نقصان پہونچانا خود ہندوؤں کو نقصان پہنچانا ہے، شاید اس نقصان پہنچانے سے باز رہیں، اس طرح ممکن ہے کہ کسی درجہ میں یہ حفاظت جان کا ذریعہ بھی بن سکے۔

نوٹ: اب سے دو چار صدی پیشتر مسلمانوں کے حالات مختلف تھے۔ اول: تو ناگہانی حادثات کی کثرت اتنی نہیں تھی، جو آج مشین کے رواج کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے۔

دوسرے: بکثرت مسلمان اسلامی حکومتوں میں رہتے تھے، جہاں بیت المال بڑی حد تک ان حوادثات کے نتائج سے پناہ دیتا تھا۔

تیسرے: مصارف زندگی کا اتنا بوجھ بھی نہیں ہوتا تھا۔

چوتھے: ہمدردی کا جذبہ اتنا سرد نہیں ہوا تھا، جتنا آج ہو گیا ہے۔

پانچویں: تعداد کی قلت اور مقدور کی بحیثیت مجموعی دولت مندی زکوۃ وصدقات کا رواج، یہ سب امور مل کر اس قسم کے نقصانات کی تلافی کر دیا کرتے تھے، اب ان سب چیزوں کا تقریباً فقدان ہے، آبادی میں اضافہ مزید پریشانی کا باعث ہے۔ سو میں سے ایک کی تباہ حالی دور کرنا آسان ہے، مگر سو میں سے پچیس کے ساتھ مواخات کرنا بہت مشکل ہے۔

مفاسد:

واضح رہے کہ یہاں صرف دنیاوی مفاسد کا تذکرہ مقصود ہے جس کی طرف بعض اہل علم کی نظر نہیں جاتی، دینی مفاسد سے چونکہ ہر صاحب علم واقف ہیں، اس لئے ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

(۱) ایسے بھی واقعات ہوتے ہیں کہ کسی وارث نے بیمہ کی رقم وصول کرنے کے لئے مورث کو (جو کہ بیمہ دار تھا) قتل کروا دیا۔

(۲) اس قسم کے واقعات بھی پیش آتے ہیں، کہ بیمہ دار نے دھوکہ دے کر اپنی دوکان یا اپنے مکان یا کسی اور چیز کی مالیت زیادہ ظاہر کر دی اور اس کا بیمہ کرا دیا، اور کچھ عرصہ کے بعد سود کی رقم (جو کہ اس کی مملوکہ شئ کی مالیت سے معتد بہ حد تک زائد تھی) وصول کرنے کے لئے، اس شئ کو مخفی طریقہ سے خود تلف کر دیا، مثلاً: آگ لگا دی یا اور اسی قسم کی حرکت کی، اور اس طرح نقصان کی تلافی کے ساتھ مزید نفع بھی اٹھایا، اس قسم کے واقعات کی تعداد اگرچہ قلیل ہے، مگر نہ تو بعید از قیاس ہے اور نہ النادر کالمعدوم کہے جا سکتے ہیں۔

(۳) تجربات شاہد ہیں کہ جو دولت بے مشقت اور بے محنت ہاتھ آ جاتی ہے، آدمی اسے بہت بے دردی کے ساتھ خرچ کرتا ہے، نوجوان اولاد کو اگر باپ کے بعد بیمہ کی رقم بغیر محنت و کوشش ملے گی، تو ظن غالب یہی ہے کہ وہ اسے بے دریغ صرف کرے گی، اسراف و تبذیر کی عادت فی نفسہ مذموم ہونے کے علاوہ افلاس و تباہی کا پیش خیمہ ہے، جو اخلاقی خرابیاں ایسی صورت میں پیدا ہوتی ہیں، ان کی تفصیل بے ضرورت ہے۔

(۴) یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ بیمہ پالیسی کی خریداری میں سرمایہ دار طبقہ ہی پیش پیش ہو سکتا ہے۔ سود کی رقم اس کی دولت میں اور اضافہ کرے گی، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سرمایہ داری مزید ترقی کرے گی۔

ان تمہیدی امور کے عرض کرنے کے بعد حضرات علماء کرام سے درخواست ہے کہ ''انشورنس'' کے متعلق مندرجہ بالا حقیقت اور اس

کے مصالح ومفاسد کو پیش نظر رکھ کر، شریعت اسلامیہ مقدسہ کی روشنی میں مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرمائیں، ضروری استدعاء یہ ہے کہ براہ کرم جوابات مدلل اور واضح عنایت فرمائیں۔

جوابات سوال نامہ:

س (۱): انشورنس کی جو حقیقت اوپر عرض کی گئی ہے، اس میں کمپنی جو رقم بطور ''سود'' دیتی ہے، جس کا نام وہ اپنی اصطلاح میں ''منافع'' رکھتی ہے، شریعت کا اصطلاحی نام ''ربو'' ہے یا نہیں؟

ج (۱): سوالنامے میں انشورنس کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، اس میں بیمہ کمپنی جو رقم بطور ''سود'' دیتی ہے، جس کا نام وہ اپنی اصطلاح میں ''منافع'' رکھتی ہے، وہ بلاشبہ شریعت اسلامی کا اصطلاحی ''ربو'' ہے۔ کتب فقہ میں ''ربوٰ'' کی یہ تعریف کی گئی ہے:

(۱) ''الربو: هو الفضل المستحق لأحد المتعاقدين في المعاوضة، الخالي عن عوض شرط فيه''

(هداية ۳/۲۱۲).

(۲) ''الربوفي الشرع: عبارة عن فضل مال، لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال'' (حاشيه هداية ۳/۲۱).

(۳) ''وفي الشريعة، الربو: هو الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع''.

(مبسوط للسرخسي ۱۲/۱۰۹).

تعریف میں ''بیع'' کی قید احترازی نہیں ہے، مقصود صرف ''معاوضۃ المال بالمال'' ہے، اور بیمہ میں ذمہ دار، بیمہ کمپنی کو ایک مقررہ رقم قسط وار بطور قرض دیتا ہے، اور اس کے عوض میں کمپنی سے اسی قدر یا اس سے زیادہ رقم وصول کرتا ہے، اس لئے یہاں ''معاوضہ مال بمال'' بلاشبہ موجود ہے، اور بالفضل کے ساتھ ''ربو'' النسیہ بھی متحقق ہے۔ اور شرعاً ''ربوا'' کی یہ دونوں ہی قسمیں حرام وممنوع ہیں، واضح رہے کہ نام بدل دینے سے حقیقت نہیں بدلتی، پس کمپنی والے یا کوئی دوسرا، اس زائد رقم کا جسے کمپنی بیمہ دار کو دیتی ہے ''منافع'' سے بھی زیادہ پرکشش اور حسین بظاہر بے ضرر نام رکھ دے، تب بھی وہ شریعت کا اصطلاحی ''ربوا'' اور ربا شرعی ہونے کی وجہ سے حرام ہوگا، اس معاملہ میں بینکوں کا ''ربوا'' اور بیمہ کمپنی کا ہی رہے گا، دونوں یکساں ہیں، دونوں کے حکم میں شرعا کوئی فرق نہیں ہے۔

س (۲): جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ اگر نکل سکتی ہے تو کیسے؟۔

ج (۲): ہاں جب تک بیمہ کی کوئی ایسی صورت اور طریقہ نہ نکلے جو ''ربو''، ''قمار''، ''غرر'' وغیرہ قبائح سے خالی اور پاک ہو، اضطرار کی حالت میں بیمہ کے معاملہ میں جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ ہندوستان کی غیر مسلم فرقہ پرست جماعتیں

اور پارٹیاں، مسلم اقلیت کی بیخ کنی بلکہ نسل کشی اوراس کی جائداد واملاک کی تباہی و بربادی کے درپے ہیں، اور یہ بھی معلوم ہے کہ حکومت خواہ مرکزی ہو یا ریاستی، عملاً اس معاملہ میں غفلت و بے پروائی برت رہی ہے، اور انتظامیہ جس کے ذمہ تمام باشندگان ملک کے جان ومال، عزت وآبرو کی حفاظت وصیانت ضروری ہے، اور جس کا فرض منصبی امن وامان کا قائم رکھنا اور فتنہ وفساد، ظلم وزیادتی کے اسباب کا ختم کرنا ہے، ہر ایسے موقع پر صرف یہی نہیں کہ اپنے فرض کی ادائیگی میں غفلت اور پہلوتہی سے کام لیتی ہے، بلکہ فسادیوں، لٹیروں، غنڈوں کی ہمت افزائی کرتی ہے، بلکہ اس کے ذمہ دار افراد لوٹ مار، قتل وخوں ریزی میں شریک ہو جاتے ہیں، پھر اس یک طرفہ قتل وغارت اور فساد کے فرو ہونے کے بعد، بچے کھچے اکثر مسلمان ہی گرفتاری کا شکار ہوتے ہیں، اور ان کی کوئی دادرسی نہیں ہوتی، اور نہ سرکاری طور پر ان کو بسانے اور آباد کرنے، روزگار سے لگانے کا معقول اور حسب خواہ انتظام ہوتا ہے، معاشی اور اقتصادی اعتبار سے یہ بچے کھچے مسلمان بالکل تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔

یہ بھی معلوم ہے کہ اکثر فساد زدہ مقامات کے مسلمان مقامی طور پر، تعداد اور قوت کے لحاظ سے اتنے کمزور و بے بس ہوتے ہیں کہ بلوائیوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے، اور تعددی وعددی فرق وتفاوت کی وجہ سے اس حال میں نہیں ہوتے کہ شرعاً ان کے ذمہ اپنی مدافعت اور بلوائیوں کا مقابلہ متعین ہو، ان کی جان واملاک، عزت وآبرو اور مساجد کو محفوظ رکھنے کی کوئی جائز اور قابل عمل صورت نہیں رہتی، تو جس مقام کے مسلمانوں کی یہ پوزیشن اب یعنی: ان کو اپنی جان واملاک اور عزت وآبرو کے محفوظ رکھنے کی کوئی قابل عمل جائز صورت نہ ہو، وہ ہمارے نزدیک مضطر کے حکم میں ہیں۔ محض ایسے مقام کے مسلمانوں کے لئے حفظ ما تقدم کے طور پر صرف اس مقصد سے کہ آئندہ ان کی جان ومال، عزو آبرو محفوظ رہ جائے، اپنی زندگیوں اور املاک کا بیمہ کرانا جائز ہوسکتا ہے، مگر اپنی جمع کردہ اقساط سے زائد جس قدر رقم بھی کمپنی سے وصول کریں، اس کو اپنی ذات پر، یا اپنے عزیز واقارب پر، یا کسی بھی غیر مضطر مسلمان پر بالواسطہ یا بلا واسطہ خرچ نہ کریں، بلکہ اپنے یا دوسرے مسلمانوں کے ذمہ عائد کردہ ٹیکسوں اور چندوں میں جو غیر شرعی ہوں خود حکومت کو دے دیں، اس خاص حالت وصورت اور مصلحت کے علاوہ سوالنامے میں ذکر کئے ہوئے مصالح میں سے کوئی بھی مصلحت ایسی نہیں ہے کہ جس کے پیش نظر اور اس کی رعایت سے سودی کاروبار کرنے یا دولت کمانے کے لئے تمام وسائل وذرائع کسب (اختیار) کرنے کی گنجائش اور اجازت شریعت میں موجود ہو، نیز بیمہ کو مذکورہ مصالح کے ساتھ ساتھ اس میں غیر معمولی مفاسد ومضار بھی ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ دفع مفسدہ ومضرت، جلب منفعت پر مقدم ہے۔

سرمایہ محفوظ رکھنے اور اس میں اضافہ کرنے کے لئے، یا پسماندگان کی امداد واعانت، یا ناگہانی حادثات اور نقصانات کی تلافی کے لئے ''ربوا'' کا کاروبار کرنے، یا کوئی بھی حرام کاروبار چلانے کی، یا اس میں تعاون کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں ملتی۔

س (۳): زندگی کے بیمہ، املاک کا بیمہ، ذمہ داری کا بیمہ کے درمیان شرعاً کوئی فرق ہوگا، یا تینوں کا حکم ایک ہی ہوگا؟

ج (۳): بیمہ کی تینوں مذکورہ قسموں کے درمیان حکماً کوئی فرق نہیں ہے، تینوں میں ہی ''ربوا''، ''قمار'' (یعنی: جوا) ''غرر'' یکساں پایا جاتا ہے، اس لئے شرعاً تینوں کا حکم ایک ہی ہوگا، بعض علماء درج ذیل معاملات کی روشنی میں ''املاک'' اور ''ذمہ داریوں'' کے بیمہ کے جواز کے قائل ہیں۔

(الف): کوئی شخص کسی کے یہاں اجرت پر اپنی چیز امانت رکھے، اور وہ چیز مستودع کے ہاں تلف ہو جائے، تو مستودع اس کا ضامن ہوتا ہے، اور اس کو اس کا مثل یا قیمت مستودع کو ادا کرنی پڑتی ہے۔

(ب) راستہ کے خطرات کی ضمانت، مثلاً: کوئی کسی سے کہے: **اسلک هذا الطريق فإنه آمن، وإن أخذفيه مالك، فأنا ضامن** اب اگر اس راستہ میں جانے والے کے مال کا نقصان ہو جائے، تو معاملہ کی رو سے عہد کرنے والا مال کا ضامن ہونے کی وجہ سے ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا، اور اسے تلف شدہ مال کا مثل یا قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔

(ج) ''عقد موالاۃ'' کہ: اس میں ایک شخص دوسرے کی جنایت سے عائد شدہ مالی تاوان کا ذمہ دار ہونے کی وجہ سے بصورت وارث شرعی (قرابت دار) نہ ہونے کے، اس دوسرے شخص کی جائیداد کا وارث ہوتا ہے۔

(د) بعض خاص صورتوں میں مالی وعدہ کے ایفاء کا لزوم و وجوب۔

(ہ) عقد حوالہ: جس میں ایک شخص دوسرے کے ایک متوقع اور غیر یقینی فائدہ کے حصول کے لئے معین اجرت پر ایک معین عمل اپنے ذمہ لازم کر لیتا ہے۔

(و) عقد حراست: جس میں حفاظت کی غرض و غایت اور امان کی خاطر ایک شخص سے اپنی کسی چیز کی حفاظت وحراست پر متعینہ اجرت کے عوض پر معاملہ کر لیتا ہے۔

(ز) جنایات خطا میں عصبہ کے ذمہ دیت کے عائد ہونے کا مسئلہ، ہمارے نزدیک ان مسائل سے املاک و ذمہ داری کے بیمہ کے جواز پر استدلال واستنباط بچند وجوہ مخدوش ہے:

اولا: اس لئے کہ ان میں نظام عواقل کے علاوہ بقیہ مسائل فقہاء امت کے درمیان مختلف فیہ ہیں، اور بعض تو فقہ حنفی کے بھی خلاف ہیں۔

ثانیا: اس لئے کہ بیمہ اور ان مسائل کے درمیان کوئی علۃ جامعہ مشترکہ جو حکم کا مرکزی سبب اور مناط ہو، موجود نہیں ہے، اور مقیس ومقیس علیہ کے درمیان بون بعید ہے۔

ثالثا: اس لئے کہ اگر ان خدشات سے قطع نظر کر لیا جائے، تو بیمہ کے جملہ اقسام میں کھلے ہوئے ''ربا الفضل والنسیئہ'' کے پائے

جانے سے جملہ نظائر بے اثر ہو کر رہ جاتے ہیں، اور ان سے مروجہ بیمہ کے جواز پر استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

س: (۴) معاملہ کی یہ شرط کہ اگر بیمہ شدہ شخص یا شئے وقت معین سے پہلے تلف ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی، اور اس کے بعد تلف ہوئی تو اتنی، جبکہ تلف ہونے کے وقت کا تعین غیر ممکن ہے، اس معاملہ کو ''قمار'' کے حدود میں تو نہیں داخل کر دیتی ہے؟

ج (۴): بیمہ کا معاملہ اگر غور سے کام لیا جائے تو ایک طرح کا قمار (یعنی: جوا) ہے، اور اگر بالفرض یہ معاملہ حقیقتاً قمار نہ ہو، تو ''قمار'' کے مشابہ ضرور ہے، اب قمار کی روح اور اس کا بڑا عنصر مخاطرہ الإرتکاب مافیه خطر بالنفس أو المال اور دوران بین الغنم والغرم) یعنی: فائدہ اور خسارہ و تاوان دونوں کا یکساں احتمال ہے، اور یہ چیز بیمہ میں صاف طور سے پائی جاتی ہے، بیمہ دار معاملہ کر لینے کے بعد پہلی قسط ادا کرنے سے پہلے مر جائے، یا اس کی بیمہ شدہ جائداد تلف ہو جائے، تو اس کو یا اس کے قانونی ورثاء کو بیمہ کی پوری مقررہ رقم مع شئے زائد کے ملتی ہے، اس طرح اس کو سراسر فائدہ ہی فائدہ رہتا ہے اور کمپنی کا پورا نقصان وخسارہ، اور اگر بیمہ دار کئی قسطیں ادا کرنے کے بعد کسی وجہ سے بقیہ اقساط کی ادائے گی بند کر دے، تو اس کی ادا کی ہوئی کل رقم سوختہ ہو جاتی ہے، اس صورت میں بیمہ دار کا سراسر نقصان اور کمپنی کا پورا فائدہ ہوتا ہے، دونوں صورتوں میں ''مخاطرہ'' اور ''دوران بین الغنم والغرم'' کا تحقق ظاہر ہے، اور اکل مال بالباطل بھی موجود ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی کو معمولی تاوان برداشت کرنا ہوتا ہے، اور کبھی وہ ایک ہی بیمہ دار کے ذریعہ، یعنی: اس کی جمع کردہ رقم سے ہزار روپے کما لیتی ہے، اس طرح بیمہ دار اور بیمہ کمپنی کو جو کچھ لینا اور دینا ہوتا ہے، ان کے درمیان کوئی تناسب نہیں ہوتا، اور یہ سب کچھ ''قمار'' میں بھی ہوتا ہے۔

س (۵): اگر یہ ''قمار'' یا ''غرر'' ہے، تو کیا مصالح مذکورہ کے پیش نظر، اسے نظر انداز کر کے اس معاملہ کے جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ اور اگر نکل سکتی ہے تو کیسے؟۔

ج (۵): بیمہ کے معاملہ میں ''غرر'' بھی ہے۔ غرر بھی وہ، جو قلیل و یسیر اور معمولی نہیں، جو شرعاً معفو عنہ ہوتا ہے، بلکہ کثیر و عظیم، جو غیر معفو عنہ ہے۔

''غرر'' منہی عنہ کی یہ تعریف کی گئی ہے: ''ما شک فی حصول أحد عوضیه، والمقصود منه غالباً، وقیل: هو ما انطوت عنا عاقبة، وقیل: ما کان له ظاهر، یغر المشتری، وباطن مجهول، یعرفه البائع، وقیل: ماله ظاهر یوثره وباطن یکرمه''.

عوضین یا ان میں سے کوئی ایک ''مجہول الصفۃ'' ہو یا ''مجہول الاجل'' یا ''غیر مقدور التسلیم ہو'' یا ''غیر موجود ہو'' یا ''غیر معلوم المقدور''

ہو، یہ تمام صورتیں ''غرر'' کی ہیں، اور فساد معاملہ کے لئے کافی۔ بیمہ میں اگر چہ بیمہ کی مجموعی رقم کی مقدار متعین ہوتی ہے، مگر بیمہ دار اور کمپنی میں سے کسی کو نہیں معلوم کہ بیمہ دار کب تک زندہ رہے گا؟ اور اس کی بیمہ شدہ جائداد یا جانور کب تک محفوظ و زندہ رہے گا؟ اور بیمہ کی کتنی قسطیں ادا کر سکے گا؟ اور کمپنی کو فی الواقع کتنی قسطیں ملیں گی؟ اور اسے کب اور کتنی رقم بیمہ دار کو دینی پڑے گی؟ اس طرح عوضین عند العقد باوجود بیمہ کی رقم کے متعین ہونے کے مجہول المقدار والاجل ہوتے ہیں، بلکہ غیر ثابت و غیر متحقق الوجود ہوتے ہیں، لہذا بیمہ میں غرر کثیر غیر معفوعنہ کا تحقق ظاہر ہے، بیمہ میں قمار و غرر ہوتے ہوئے بھی اس کے جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے، وہ نمبر: ۲ میں عرض کر دی گئی ہے۔

تنبیه:

بیمہ پالیسی میں ایک اور شرعی قباحت بھی ہے، اور وہ یہ کہ: بیمہ پالیسی خریدنے والا مقررہ میعاد کے اندر مر جائے یا اس کے بعد مرے، بہر صورت کمپنی کی طرف سے ملنے والی رقم کی حیثیت شرعا میت کی میراث اور ترکے کی ہے، جسے حسب فرائض شرعی وارثوں میں تقسیم ہونا چاہیے، مگر یہ رقم ترکے کی حیثیت سے تقسیم نہیں کی جاتی، بلکہ اس شخص یا اشخاص کو مل جاتی ہے جن کے لئے بیمہ دار نے وصیت کی ہو، حالاں کہ وارث کے حق میں شرعاً وصیت ہی نہیں کی جاسکتی۔ ''لا وصية لـــوارث'' (حديث)(۱)، نیز بجائے شرعی وارثوں کے حسب وصیت صرف قانونی وارثوں کو ملتی ہے، نیز ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ بیمہ کی کل رقم اس کے ثلث مال سے زائد ہو اور ثلث سے زائد کی وصیت کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔ إلا أن يشاء الورثة.

س (٦): اگر بیمہ دار مندرجہ اقسام بیمہ سے کسی میں سود لینے سے بالکل متحرز رہے، اور اپنی اصل رقم کی صرف واپسی چاہتا ہو، تو کیا یہ معاملہ جائز ہوسکتا ہے؟

ج (٦): بیمہ دار بیمہ کے ہر سہ اقسام میں سے کسی میں سود لینے سے بالکل اجتناب و احتراز کرے، اور صرف اپنی اصل رقم کی واپسی چاہتا ہو، تب بھی یہ معاملہ کرنا جائز نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ کمپنی، بیمہ داروں سے جو رقم علی الاقساط وصول کرتی ہے، اس کے بڑے حصے کو سودی کاروبار میں لگا دیتی ہے، اور دوسرے لوگوں کو بطور قرض دے کر اعلی شرح پر سود حاصل کرتی ہے۔ اس ناجائز کاروبار میں تمام بیمہ دار آپ حصہ دار شریک ہو جاتے ہیں، جو کھلا ہوا تعاون علی الاثم والعدوان ہے۔

س (۷): جو رقم کمپنی بطور سود ادا کرتی ہے اسے ''ربوا'' کے بجائے، اس کی جانب سے اعانت و امداد اور تبرع و احسان قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

نوٹ: بعض کمپنیوں کے ایجنٹ اس کا مقصد امداد ہی ظاہر کرتے ہیں۔

(۱) ترمذی كتاب الوصايا باب ما جاء لا وصية لوارث (۲۱۲۱) ٤/٤٣٣۔٤٣٤۔

ج (۷): کمپنی بیمہ دار کو جو رقم بطور "سود" ادا کرتی ہے، اسے "ربو" کے بجائے، اس کی طرف سے امداد واعانت اور تبرع واحسان نہیں قرار دیا جا سکتا، چاہے اس کے ایجنٹ اس کا مقصد امداد ہی کیوں نہ ظاہر کریں۔

اولا: اس لئے کہ خود کمپنی اس کو امداد واعانت اور احسان وتبرع سمجھ کر نہیں، بلکہ بیمہ دار کا اپنے اوپر لازمی وواجبی حق سمجھ کر دیتی ہے، محض کسی کے فرض کر لینے سے ضروری چیز غیر ضروری، اور غیر ضروری چیز ضروری ہو جایا کرے، تو ضروری اور غیر ضروری کا ضابطہ اور فرق ختم ہو جائے گا۔ اور:

ثانیا: اس لئے کہ تبرع واحسان اور حسن سلوک مشروط نہیں ہوا کرتا، اور کمپنی اپنے قواعد وضوابط کے مطابق اس رقم کے دینے کی شرط کر لیتی ہے، اور اس شرط کے مطابق ادائیگی کی قانونا پابند ہوتی ہے، یہ اور بات ہے کہ کوئی بیمہ دار اس کو کسی وجہ سے نہ لے اور چھوڑ دے۔ اور:

ثالثا: اس لئے کہ "سود" شرعا حرام ہے، اور یہ جانتے ہوئے کہ دینے والا ایسی چیزیں دے رہا ہے جو شرعا حرام ہیں، اس کی طرف سے اسے اس کا تبرع واحسان یا امداد واعانت سمجھ کر قبول کر لینا عقلاً، عرفاً، شرعاً ہر طرح مذموم اور قبیح ہے، اور ہمارے تبرع واحسان سمجھ لینے سے حرام چیز حلال نہیں ہو جائے گی۔ اور:

رابعا: اس لئے کہ پھر اس بارے میں بیمہ کے معاملے کی خصوصیت نہیں رہے گی، ہر سودی معاملہ اور ربوی کاروبار میں سود کو اس کے دینے والے کا تبرع واحسان اور اس کی طرف سے امداد واعانت سمجھ کر قبول کرنے اور سود لینے کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور

خامسا: اس لئے کہ پھر ڈاکو، چور، غاصب، خائن وغیرہ، اگر ڈاکہ یا چوری اور غصب کے مال میں سے کسی کو کچھ دے، تو اس کو ان کی طرف سے امداد واعانت اور تبرع واحسان سمجھ کر لے لینے میں مضائقہ اور حرج نہیں ہونا چاہیے۔ اور

سادسا: اس لئے کہ اس کے بعد ڈاکوؤں اور چوروں کو، ڈاکہ ڈالنے اور چوری کرنے کا ایک معقول بہانہ مل جائے گا، وہ کہہ سکیں گے کہ، چوری اور ڈاکہ سے ہمارا مقصد صرف غریبوں کی امداد واعانت اور حسن سلوک ہے۔ اور

سابعا: اس لئے کہ پھر بنک کے "سود" کو بھی بنک کا تبرع واحسان سمجھ کر اس کے جواز کا قائل ہونا پڑے گا، پھر یہ تصور اور نیت ختم ہو کر مطلقا اس کے لین دین کا چلن ہو جائے گا۔

س (۸): اگر کوئی مسلمان کسی دار الحرب کا باشندہ ہو (مستأمن نہیں) اور کمپنی حربیوں ہی کی ہو، تو کیا اس صورت میں یہ معاملہ مسلمانوں کے لئے جائز ہوگا؟

ج (۸): کوئی مسلمان دار الحرب کا باشندہ ہو اور کمپنی حربیوں ہی کی ہو، تو بھی یہ معاملہ مسلمان کے لئے ناجائز ہی رہے گا، ایک

مسلمان کے لئے خواہ وہ دارالاسلام کا باشندہ ہو، اور دارالحرب میں مستأمن و معاہد کی حیثیت سے ہو، یا دارالحرب ہی کا باشندہ ہو، بہر حال اس کا جس طرح دارالاسلام میں کسی مسلمان سے سودی معاملہ کرنا اور ''سود'' لینا اور دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح حربی سے بھی خواہ وہ دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں مستأمن کی حیثیت سے ہو، بہر صورت اس کا حربی سے ''ربوی'' معاملہ کرنا اور سود لینا حرام ہے، کتاب اللہ اور سنت اس بارے میں دارالحرب اور دارالاسلام، یا حربی اور غیر حربی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ ''ربوا'' کو مطلقاً حرام کر دیا ہے، اور ایک مسلمان کے لئے ربوی معاملہ کو، خواہ وہ کہیں بھی ہو اور کسی سے بھی، یہ معاملہ کرنا چاہے، بہر حال حرام قرار دیا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی نے حاشیہ درمختار (۲۴۹/۳) میں ''سوکرہ'' یا ''بیمہ'' کے معاملہ میں جو تفصیل اور فرق کیا ہے کہ اگر ''سوکرہ'' کا معاملہ حربی مستأمن سے دارالاسلام میں ہو تو ناجائز ہے، ... آفت سے بیمہ شدہ مال تلف ہو جانے کی صورت میں اس مستأمن حربی سے بیمہ دار مسلمان کے لئے اپنے تلف شدہ مال کا معاوضہ جائز نہیں ہوگا۔ **لأنه لايحل لمسلم، أن يتعاقد في دار الاسلام مع المستأمن شئي لا يلزمه شرعا، لأن فيه إلتزام ما لا يلزم** (دارالاسلام کا باشندہ ہو یا دارالحرب کا) اگر وہ سوکرہ (انشورنس) کا معاملہ حربی سے دارالحرب میں کرے تو یہ معاملہ جائز اور درست ہوگا، اور اس صورت میں اس مسلمان بیمہ دار کے لئے، اس حربی سے اپنے تلف شدہ مال کا معاوضہ لینا جائز ہوگا۔ **لأنه أخذ مال حربي برضاه، دون غدر ولا خيانة، وليس بعقد فاسد معقود في دار الإسلام، حتى يكون خاضعاً لأحكامنا.**

اس فرق و تفصیل پر کتاب اللہ اور سنت سے کوئی دلیل نہیں ہے، اس فرق کی اساس و بنیاد صرف یہ خیال ہے کہ خاص دارالحرب میں رہنے والے حربیوں کے اموال غیر معصوم ہیں، تو وہاں سود کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس بیان کردہ وجہ فرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت ''ربوا'' کے تحقق کے لئے مال کا معصوم ہونا شرط ہے، اور جب یہ شرط حربی کے اموال میں متحقق و موجود نہیں ہے، تو وہاں حقیقت ''ربوا'' بھی متحقق نہیں ہوگی، لیکن یہ دعویٰ اور فرق کی یہ توجیہ و تعلیل کسی نص شرعی سے ثابت نہیں ہے، قرآن کریم اور احادیث نبویہ نے ''ربوا'' کے تحقق کے لئے اموال کے معصوم ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ اموال غیر معصومہ میں جو ربوی کاروبار ہوتا ہے، اور جسے خالص حربی کیا کرتے تھے اس کو بھی ''ربوا'' کہا ہے، اور اس ''ربوا'' کو بھی حرام قرار دیا ہے۔ آیت: **''الذين يأكلون الربوا لايقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوٰا وأحل الله البيع و حرم الربوا''** (البقرہ: ۲۷۵) کو یکساں سمجھ کر ربوی کاروبار اور سودی بن دین کیا کرتے تھے، اس آیت نے غیر مسلموں کے ربوی معاملہ کو، جو وہ اپنے اموال غیر معصومہ میں کرتے تھے ''ربوا'' کہا ہے، اور اس کا کاروبار کرنے والوں کو عذاب آخرت کی دھمکی دی ہے۔ معلوم ہوا کہ ''ربوالفضل'' جس کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے، جس طرح مال معصوم میں حرام ہے، ٹھیک اسی طرح مال غیر معصوم میں بھی حرام ہے۔ اور مشہور حدیث: **'' كل ربا كان في الجاهلية، فهو موضوع، وأول ربا موضوع، ربا العباس بن عبد**

المطلب"(۱) سے تو یہ صراحتہ ثابت ہوتا ہے۔

"ربا" کے تحقق کے لئے اموال کے معصوم ہونے کی شرط غلط ہے، اس لئے کہ جاہلیت کے ربوی معاملے میں، جو غیر مسلموں نے اپنے خالص غیر معصوم اموال میں کئے تھے، جن میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا ربوی معاملہ بھی تھا۔ ان سب کو آں حضرت ﷺ نے "ربوا" قرار دے دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ "ربوا" کے پائے جانے کے لئے مال کے معصوم ہونے کی شرط وقید بے اصل و بے بنیاد ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مسلم معاہد دار الحرب کا باشندہ بھی، اگر دار الحرب میں حربی سے اس کی رضامندی سے ہی سہی، کوئی بھی ربوی معاملہ کرے، تو وہ حرام کام کا مرتکب ہوگا، اور اگر اس حربی سے سود کی رقم لے لے، تو سود خوار ہوگا۔

س (۹): اس صورت میں جب کہ انشورنس کا کاروبار خود حکومت کر رہی ہو، اور اس میں جب کہ یہ کاروبار نجی کمپنیاں کر رہی ہوں، کوئی فرق ہے یا نہیں؟

ج (۹): انشورنس کا کاروبار خود حکومت کر رہی ہو یا نجی پبلک کمپنیاں کر رہی ہوں، ان صورتوں کے درمیان شرعی حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، پس دونوں ہی صورتوں میں مسلمان کے لئے بیمہ پالیسی خریدنا جائز نہیں ہے۔

پبلک بیمہ کمپنی میں رعیت کے چند سرمایہ دار افراد، اپنی ذاتی رقم لگائے بغیر انشورنس کا کاروبار کرتے ہیں، اور بیمہ داروں کی رقم کو تجارت میں لگا کر جو سودی وغیر سودی ہر قسم کی ہوتی ہے، اور لوگوں کو اعلیٰ شرح سود پر قرضہ دے کر یا جائداد خرید کر منافع حاصل کر کے اپنی ذاتی دولت اور سرمایہ بڑھاتے ہیں، اور امیر سے امیر تر بنتے جا رہے ہیں، اور سرکاری کمپنی میں یہی کام حکمراں پارٹی کرتی ہے، پہلی قسم میں افراد رعیت سود خواری کا کاروبار کرتے ہیں، اور دوسری صورت میں خود حکومت یہی کام کرتی ہے، اور دوسری جائز و ناجائز سرکاری آمدنیوں کی طرح اس ناجائز آمدنی کا بیشتر حصہ، اونچے اور اوسط درجہ کے ملازمین کی تنخواہوں اور دیگر شرعاً غلط مصارف میں خرچ کرتی ہے۔

س: (۱۰): اگر یہ کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہو، تو کیا اس بنیاد پر کہ خزانہ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے، زیر بحث معاملہ میں سود کی رقم عطیہ حکومت قرار پا کر "ربوا" کے حدود سے خارج ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اور کیا اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

ج: (۱۰): اس بنیاد پر کہ خزانہ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے، زیر بحث معاملہ میں سود کی رقم کو حکومت کا عطیہ قرار دینا، اور اس طرح سود کی رقم کو "ربوا شرعی" کے حدود سے خارج کرنا اور خارج سمجھنا غلط ہے۔

غیر مسلم حکومت کے خزانہ کو اسلامی حکومت کے خزانہ (بیت المال) پر قیاس کرنا انتہائی غلط بات ہے۔ اسلامی حکومت کے خزانہ کی آمدنی کے ذرائع اور مدات معلوم و متعین ہیں۔ جو کتب فقہ میں بالتفصیل مذکور ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی مد اور ذریعہ آمدنی ایسا نہیں ہے جو شرعاً مشکوک و مشتبہ ہو، چہ جائیکہ حرام اور ناجائز ہو، پھر ہر ایک مد کا مصرف متعین ہے، سربراہ حکومت اور اس کے عمال کو یہ حق نہیں ہوتا

کہ کسی غلط ذریعہ آمدنی سے بیت المال کو بڑھائے یا غلط اور ناجائز جگہ خرچ کرے۔ اور غیر مسلم حکومت کا معاملہ ایسا نہیں ہے، یہ جانتے ہوئے بیمہ کمپنی، بیمہ دار کو اس کی اصل رقم سے جس قدر زائد رقم دے رہی ہے، بیمہ دار کو عام سرکاری خزانہ سے نہیں مل رہی ہے، بلکہ خاص انشورنس کے کاروبار کی آمدنی سے مل رہی ہے، اور بطور ''سود'' کے مل رہی ہے، جو شرعاً ''مال خبیث'' ہے، وہ حکومت کا عطیہ کیوں کر قرار پا سکتی ہے!؟ دیدہ ودانستہ اس مال خبیث کو حکومت کا عطیہ قرار دینا اور اس طرح اس کو حدود ''ربوا'' سے خارج سمجھ کر اپنے لئے حلال سمجھ لینا نہایت غلط بات ہے، حرام چیز کو حلال کرنے کا یہ ایک بھونڈا، مکروہ اور مہمل حیلہ ہوگا۔ اعاذ نا اللہ من ذلک.

س: (۱۱): فرض کیجئے بیمہ کا کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہے، ایک شخص بیمہ پالیسی خریدتا ہے اور میعاد معین کے بعد اصل مع سود کے وصول کرتا ہے لیکن:

(الف) سود کی کل رقم بصورت ٹیکس و چندہ خود حکومت کو دے دیتا ہے۔

(ب) ایسے کاموں میں لگا دیتا ہے جن کا انجام دینا خود حکومت کے ذمہ ہوتا ہے، مگر وہ لاپرواہی یا کسی دشواری کی وجہ سے انہیں انجام نہیں دیتی، مثلاً: کسی جگہ پل یا راستہ بنانا، کسی تعلیمی ادارے کو امداد دینا، کنواں کھدوانا یا نل لگوانا وغیرہ، جہاں یہ امور قانوناً حکومت کے ذمہ ہوں۔

(ج) ایسے کاموں میں صرف کرتا ہے جو قانوناً حکومت کے ذمہ نہیں ہوتے، بلکہ عام طور پر رعایا ان کے بارے میں حکومت کی امداد چاہتی ہے، اور حکومت بھی ان کی اس خواہش کو مذموم نہیں سمجھتی بلکہ بعض اوقات امداد کرتی ہے، مثلاً: کسی جگہ کتب خانہ کھول دینا وغیرہ۔

تو کیا مندرجہ بالا صورتوں میں اس شخص کے لئے بیمہ پالیسی کی خریداری جائز ہوگی اور اسے ''ربوا'' لینے کا گناہ تو نہ ہوگا؟

نوٹ: مندرجہ بالا صورتوں میں (الف، ب، ج) کے احکام میں اگر فرق ہے، تو اسے واضح فرمایا جائے۔

ج (۱۱): بغیر سخت مجبوری و اضطراری حالت کے جس کی تفصیل نمبر: ۲ میں گذر چکی ہے، مسلمان کے لئے سرکاری بیمہ کمپنی سے بھی بیمہ پالیسی خریدنا جائز نہیں ہے، اگر غیر اضطراری حالت میں بیمہ پالیسی خریدے گا اور اصل کے ساتھ سود وصول کرے گا، تو ربوی معاملہ و کاروبار میں امداد و تعاون کا، اور ''ربوا'' لینے کا گنہ گار ضرور ہوگا، اگر یہ سود کی رقم .... میں بیان کردہ کاموں میں خرچ کردے۔

البتہ نمبر: ۲ میں مبینہ اضطراری حالت میں بیمہ پالیسی خریدی ہے، تو اضطرار کی وجہ سے تعاون علی الاثم کے جرم میں مواخذہ نہ ہوگا، لیکن خاص اس صورت میں سود کی رقم کو وصول کرکے .... میں بیان کردہ جگہ میں صرف کردے، یعنی: سود کی وصول کردہ رقم کو ان ٹیکسوں اور چندوں کی صورت میں جو غیر شرعی ہوں خود حکومت کو دے۔ اس صورت میں انشاء اللہ سود لینے کا گناہ، گناہ نہ ہوگا، اس کے علاوہ (ب) اور (ج) میں مذکورہ کسی امر میں بھی سود کی رقم صرف نہ کرے، پل، راستہ بنوانے، کنواں کھدوانے، نل لگوادینے، کسی بھی تعلیمی ادارے کو دے

دینے، لائبریری کھولنے وغیرہ، رفاہ عام کے کاموں میں صرف کرنا، اس لئے ٹھیک نہیں ہے کہ، بیمہ پالیسی خرید کر سود وصول کرنے والا خود بھی اور دوسرے مسلمان بھی ان سب چیزوں سے فائدہ اٹھائیں گے، اور خود اس کے لئے اور دوسرے مسلمانوں کے لئے ان چیزوں سے اجتناب واحتراز مشکل ہوگا، اور کسی بھی مسلمان کے لئے بغیر اضطرار شرعی کے سود کی رقم سے بالواسطہ یا بلاواسطہ انتفاع درست نہیں ہے۔

س (۱۲): بیمہ دار اگر سود کی رقم بغیر نیت ثواب کے، کسی دوسرے شخص کو امداد کے طور پر دیتا ہے، تو کیا اس صورت میں انشورنس کا معاملہ جائز ہوگا؟

اگر انشورنس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے، تو کیا مصالح و حاجات مذکورہ کو سامنے رکھ کر اس کا کوئی بدل ہوسکتا ہے، جس میں مصالح مذکور موجود ہوں، اور اس پر عمل کرنے سے ارتکاب معصیت لازم نہ آئے اگر ہوسکتا ہے تو کیا؟

انشورنس کی مروجہ شکل میں کیا کوئی ایسی ترمیم کی جاسکتی ہے، جو اسے معصیت کے دائرے سے خارج کردے، اور مصالح مذکورہ کو فوت نہ کرے، اگر ہوسکتی ہے تو کیا؟

ج (۱۲): بیمہ دار، جس نے بحالت اضطرار بیمہ پالیسی خریدی ہے، سود کی رقم بغیر نیت ثواب کے بھی کسی مسلم مضطر کو دیتا ہے، تو وہ ایک مسلمان کو مال حرام کھلانے کے گناہ کا ضرور مرتکب ہوگا۔

غیر اسلامی حکومت میں مروجہ بیمہ کے بدل کو تلاش وتعین، اور اس کا خاکہ وڈھانچہ تیار کرنا اتنا آسان نہیں ہے، جتنا یہ سوال آسان ہے، اس کے لئے ضرورت ہے کہ ماہرین کی مجلس جو اسلامی اصولوں کو اچھی طرح جانتی ہو، اور بیمہ کے معاملات کو بھی خوب سمجھتی ہو، اس معاملہ کا جائزہ لے، اور انشورنس کی مروجہ شکل میں ایسی ترمیم واصلاح کرے جو اس کو معصیت کے دائرہ سے خارج کردے، اور مصالح مذکورہ کو فی الجملہ حاوی ہو، یا ایسا نعم البدل تلاش کرے جس میں مصالح مذکورہ ایک حد تک موجود ہوں، اور جو مفاسد سے یکسر پاک وخالی ہو، اور اس میں ارتکاب معصیت کی کوئی صورت نہ ہو۔

بیمہ کی موجودہ مروجہ شکل میں تین قباحتیں اور شرعی مفسد سب سے اہم ہیں، اگر وہ ختم کردئے جائیں، تو بعض نظائر کی روشنی میں جن کا تذکرہ نمبر:۳ کے تحت گذر چکا ہے، زندگی اور ذمہ داریوں کے بیمہ کے جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

پہلا مفسدہ اور قباحت یہ ہے کہ: بیمہ کرانے کے بعد اگر ایک آدھ قسط بھی ادا کرنے کے بعد بیمہ شدہ جائیداد تلف ہوجائے، تو کمپنی بیمہ کی پوری رقم اور اس کے ساتھ کچھ مزید رقم زیادہ شرح فیصد کے حساب سے بیمہ کرانے والے کو دیتی ہے، اور جمع کی ہوئی اقساط سے زیادہ جس قدر بھی دیا جائے، یہ بلاشبہ شرعاً اصطلاحی "ربوا" ہے۔

دوسرا مفسدہ یہ ہے کہ: کمپنی بیمہ داروں سے وصول کی ہوئی رقم کو سودی کاروبار میں لگاتی ہے، اور دوسروں کو اعلیٰ شرح سود پر رقم

قرض دیتی ہے، یہ سودی کاروبار اور سود پر قرض دینا شرعاً حرام ہے۔

تیسرا مفسدہ یہ ہے کہ: کمپنی بہر حال بیمہ دار کو اصل رقم سے کچھ زائد بطور ''سود'' کے دینا شرط کرتی ہے اور قانوناً اس کی پابند ہوتی ہے، یہ شرط اور پابندی اور اس پر عمل ختم ہونا چاہئے۔

(صوت الجامعۃ جامعہ سلفیہ بنارس/ جولائی ۱۹۷۶ء)

س: محکمہ تعلیم گورمنٹ برطانیہ کے مجوزہ مدارس میں مدرسین و ماسٹرز کو فیس تعلیمی اور چندہ گیمس فیس کا حساب کتاب لکھنا اور درست کرنا پڑتا ہے، اور افسران معائن سے جانچ کرانا بھی ہوتا ہے، مسلمان مدرسین و ماسٹران کو محکمہ مذکورہ کا حساب کتاب رکھنا اور لکھنا جائز ہے یا نہیں؟ جب کہ اس حساب میں سود (ربوا) کا حساب بھی تحریر کرنا پڑتا ہے۔ ''لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله و شاهديه و كاتبه'' (۱) کے حکم میں شمار ہوں گے یا ان کے لئے بچاؤ کی صورت ہے؟ ان مدرسین کا ذریعہ معاش جب کہ محکمہ مذکورہ مدرسی و ماسٹری ہے؟۔

ج: یقیناً ایسے مدرسین و ماسٹران حدیث مذکور فی السؤال کے مصداق ہیں، اور ان کے لئے بچاؤ کی کوئی صورت میرے نزدیک نہیں ہے، افسوس اسلام اور اتباع سنت اور محبت خدا اور سول کا دعوی، اور ساتھ ہی ناجائز، ممنوع کام کی حلت و اباحت کے لئے حیلہ کی تلاش وجستجو!!!۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ (مصباح بستی)

س: زید کہتا ہے کہ میں مقروض اور بے روزگار ہوں۔ اس زمانہ میں لاٹری کا سلسلہ جاری ہے، جس کا ٹکٹ اکثر لوگ خریدا کرتے ہیں، اور ان کا نمبر اول، دوم، سوم آنے پر انہیں تجویز شدہ رقم بھی ملتی ہے، مگر میں اس طرح رقم لینا مناسب نہیں سمجھتا ہوں، اور بوجہ مقروض و بے روزگار ہونے کے اس نیت سے ٹکٹ لاٹری خریدنا چاہتا ہوں کہ اول، دوم، سوم وغیرہ نمبر کے انعامات کی جو رقم ہو، وہ میں بطور قرض حسن کے کام میں لاؤں گا، اور اس رقم سے بیوپار یا اور کوئی سلسلہ جاری کر کے اصلی رقم واپس رفتہ رفتہ ادا کرتا جاؤں گا، جس جگہ سے مجھے رقم وصول ہوگی، ایسا کرنے سے میرے ذمہ سود کا بار نہیں ہوگا، اس کے سوا اور میری کوئی دوسری نیت نہیں ہے۔ آیا اس طریق پر ٹکٹ لاٹری خریدنا بطور قرض حسن رقم لینے کے، شریعت سے درست ہے یا نہیں؟

عبدالرحمٰن از کیکڑی ضلع اجمیر

ج: لاٹری کی جو صورت سوال میں درج ہے اور جو فی زمانناً مروج ہے، وہ سراسر قمار (جوا) اور ربوا (سود) ہے، اور قمار و ربوا شرعاً حرام و گناہ کبیرہ ہیں ''إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان'' (المائدہ: ۹۰)، ''وأحل الله البيع وحرم الربوا'' (البقرۃ: ۲۷۵) بنابریں لاٹری کا ٹکٹ خریدنا حرام ہے، اور لاٹری والوں کے پاس جمع ہو کر جو مجوزہ رقم

بعض افراد کو ملتی ہے غیر طیب و ناپاک ہے اور اس کا لینا حرام ہے۔ لاٹری والوں کے پاس اس طرح جو رقم جمع ہوتی ہے، شرعاً نہ تو لاٹری والے اس کے مالک ہوتے ہیں، اور نہ وہ انعام کے مستحقین یعنی: نام نکلنے والوں کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے، بلکہ عند الشرع ہر ٹکٹ خریدنے والا اپنے اپنے حصہ کی رقم کا حسب سابق مالک رہتا ہے، اور ٹکٹ خریدنے سے اس کا روپیہ اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا کیوں کہ معاملہ کا یہ طریق (لاٹری) شرعاً باطل اور حرام ہونے کی وجہ سے لاشئی اور کالعدم ہے۔

ٹکٹ خرید کر کے لاٹری میں حصہ لینے والا، اپنی مرسلہ رقم بطور قرض کے کارکنان لاٹری کے یہاں نہیں بھیجتا، اور نہ یہ کارکنان لاٹری اس کو قرض و امانت سمجھتے ہیں اور نام نکلنے والوں کو تجویز شدہ رقم بطور قرض نہیں، بلکہ ان کی ملکیت سمجھ کر ان کے پاس بھیجی جاتی ہے، اور اگر انعام پانے والا انعام میں حاصل شدہ زائد رقم فوراً یا کچھ دن کے بعد واپس بھی کردے، تو کارکنان لاٹری اس رقم کا کچھ حصہ بھی اس کے اصل مالک یعنی: ٹکٹ خریدنے والے کو جس کی ملکیت سے یہ رقم شرعاً خارج نہیں ہوئی تھی واپس نہیں کریں گے۔ بنا بریں اس رقم کو قرض حسنہ سمجھ کر لینا ایک فریب اور جعل ہے۔

پس جب لاٹری کا ٹکٹ خریدنا شرعاً حرام ہے، اور ٹکٹ خریدنے والے کا یہ روپیہ اس کی ملکیت میں حسب سابق باقی رہتا ہے، اور اس میں کارکنان لاٹری کو ملک غیر ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، اور جب مستحق انعام کو مجوزہ رقم خلاف شرع اس کی ملکیت سمجھ کر بھیجی جاتی ہے، اور اگر انعام پانے والا زائد رقم کو واپس بھی کردے، تو کارکنان لاٹری اس کا کچھ حصہ بھی اس کے اصلی مالک کو واپس نہیں کریں گے، تو کسی مسلمان کا قرض کے طور پر بھی رقم حاصل کرنے کی نیت سے ٹکٹ خریدنا، اور انعام میں حاصل شدہ رقم کو جس کا حصول غیر قطعی بلکہ موہومی اور متردد بین الوجود والعدم ہے۔ قرض حسنہ سمجھ کر کام اور تصرف میں لانا، یعنی: اس سے تجارت یا اور کوئی روزگار کرنا قطعاً ناجائز ہے، اور ایسے روپے سے حاصل کردہ مال ناپاک اور غیر حلال ہے، کیوں کہ جب سبب حرام ہے، تو اس سے حاصل شدہ چیز بھی حرام ہوگی۔ شریعت نے مقروض یا بے روزگار کو قمار و ربا میں حصہ لے کر کسی نیت سے بھی رقم حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ معاش کے دوسرے جائز وسائل موجود ہیں، ان کی طرف رجوع کیجئے۔ نیت بخیر ہے تو برکت ہوگی اور نفع ہوگا۔

(محدث دہلی ج:۱ش:۸ ذی الحجہ ۱۳۶۵ھ/نومبر ۱۹۴۶ء)

س: زید نے اپنا روپیہ ڈاک خانہ کے سیونگ بینک میں محض حفاظت اور پسماندہ کرنے کی غرض سے جمع کر رکھا ہے۔ زید کی نیت سود لینے کی نہیں ہے۔ ڈاک خانہ والوں نے قانون کے مطابق اس کے جمع کردہ روپیوں کا ''سود'' اس کے حساب میں درج کردیا ہے۔ کیا ڈاک خانہ کے اس فعل سے زید پر کوئی گناہ لازم آتا ہے؟

منیجر نور حسن حاجی پورہ سیالکوٹ

ج: ڈاک خانہ کے اس فعل سے زید پر کوئی گناہ لازم نہیں آتا۔ ارشاد ہے: (ولا تزر وازرة وزر أخرىٰ) (الانعام: ۱۶۴)

إلا أن التسبب بتقوية السلطة الغير الإلهية، أجنبية كانت أووطنية، ولوبوجه بعيد من علامات النفاق والمداهنة فی الدين، فأنت و شأنک، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

سود کی رقم بینک میں نہیں چھوڑنی چاہئے، بلکہ لے کر معذور محتاجوں کو دی دینی چاہئے لیکن ثواب کی نیت سے نہیں کہ "إن الله طيب لايقبل إلا الطيب"، بلکہ محض اس خیال سے کہ ایک فاقہ کش مسلمان فاقہ کشی سے بچ جائے گا۔ یا سود کی رقم ان مختلف ٹیکسوں میں صرف کردی جائے جو حکومت کی طرف سے رعایا پر لازم کر دیئے گئے ہیں، خود اپنے استعمال میں لانا حرام ہے۔ واللہ اعلم۔

(محدث دہلی ج:۱۰ش:۳ جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ/ جولائی ۱۹۴۲ء)

س: آج کل عام طور پر بلیک مارکیٹ کی خرید وفروخت جاری ہے، جو بغیر کراہیت طرفین کی رضا مندی سے ہوتی ہے۔ کنٹرول نرخ سے خریدی ہوئی چیز بلیک میں اصل قیمت سے کئی گناہ زیادہ پر فروخت کی جاتی ہے۔ علماء کا خیال بلیک مارکیٹ کے متعلق مختلف ہے۔ بعض جائز وحلال کہتے ہیں، اور بعض ناجائز وحرام کہتے ہیں!۔

برائے مہربانی اس مسئلہ کو قرآن وحدیث کی روشنی میں تحقیق فرما کر جواب عنایت فرمائیں۔

اسمعیل صدیقی، مومن پورہ ممبئی

ج: میرے نزدیک بلیک کرنا نہ مطلقاً جائز ہے اور نہ مطلقاً ممنوع، بلکہ تفصیل کی ضرورت ہے۔ کنٹرول ریٹ سے جو مال حاصل کیا گیا ہو، اوس کو مقررہ نرخ پر ہی فروخت کرنا چاہئے۔ اس میں بلیک مارکیٹ کرنا دوسروں کی ضرورت سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے، اور یہ انتہائی خودغرضی، بے مروتی اور بخل وحرص کی علامت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ''بیع مضطر'' سے منع فرمایا ہے (ابو داود)(۱)۔

البتہ جس تاجر اور لیسنس دار کو کنٹرول کی چیز کنٹرول ریٹ سے نہ ملے، اور مال چور بازار کی طرح مقررہ نرخ سے زائد دام دے کر حاصل کرنا پڑے، اور بغیر زائد قیمت دیئے ہوئے مال ہی نہ ملے، اور وہ کوئی دوسرا ذریعہ معاش بھی نہ اختیار کر سکے، تو ایسے تاجر اور دوکاندار کے لئے کنٹرول سے زائد نرخ پر بلیک کرنے میں مضائقہ نہیں، مگر ایک مناسب حد تک یعنی: اس حد تک کہ زائد قیمت جو وہ وصول کرنی چاہتا ہے، غبن فاحش میں داخل نہ ہو۔

آج کل بعض بلکہ بہتوں نے بلیک کو ذریعہ معاش بنالیا ہے۔ یہ ذریعہ معاش بلا شبہ مشکوک ومشتبہ ضرور ہے۔ اس لئے اس سے اجتناب کرنا چاہئے۔

(محدث دہلی ج:۲ش:۱۰ صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

(۱) كتاب البيوع باب فی بيع المضطر (۳۳۸۲) ۳/ ۶۸۶.

س: ایک دکاندار نمک، تیل وغیرہ کے ساتھ تمباکو اور سگریٹ بیڑی کی تجارت بھی کرتا ہے، کیا اس کی تجارت جائز ہے؟ اور اس کی دعوت وصدقہ قبول کرنا جائز ہے؟ حدیث شریف میں آیا ہے: "كل مسكر حرام" وفي رواية أخرى: " نهى عن كل مسكر ومفتر " آیا تمباکو مسکر ومفتر میں شامل ہے۔

حکیم ابوالخیر خریدار محدث ڈیرہ غازی خان

ج: بعض علماء کے نزدیک تمباکو کو کھانا اور پینا ناجائز اور حرام ہے۔ کیوں کہ ان کی تحقیق میں تمباکو غیر عادی شخص کے حق میں مفتر (اعضاء میں سستی اور ڈھیلا پن پیدا کردینے والا، اور ان کو سن اور بے حس کردینے والا) اور مضر (حواس کو مختل کردینے والا، جسمانی قوی وافعال میں فتور وخلل ڈالنے والا، دوران سر میں مبتلا اور چلنے پھرنے سے بے بس کردینے والا) ہے۔ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر" (مسند احمد وابوداود)(۱) ایک دوسری مرفوع روایت میں ہے: "ألا إن كل مسكر حرام، وكل مفتر ومخدر حرام" (عون المعبود ۱۰/۱۳۵ بحواله كنز العمال).

قال الخطابي: "المفتر كل شراب يورث الفتور والرخوة في الأعضاء، والخدر في الأطراف، وهو مقدمة السكر، نهى عن شربه، لئلا يكون ذريعة الىٰ السكر" انتهى. (معالم السنن ۵/۲۶۹)

قال شيخنا الأجل المباركفوري في شرح الترمذي (۳/۴۴): "أكل التنباك وشرب د خانه مضر بلا مرية، وأضراره عاجلا ظاهر بلا مرية، وأن كان لأحد فيه شك، فليأكل منه وزن ربع درهم أوسدسه، ثم لينظر كيف يدور رأسه، وتختل حواسه، وتنقلب نفسه، بحيث لا يقدر على أن يفعل شيئا من أمور الدنيا أوالدين، بل لا يستطيع أن يقوم أو يمشىٰ، وما هذا شأنه فهو مضر بلا شك، وإذا عرفت هذا ظهر لك أن أضراره عاجلا، هو الدليل على عدم إباحة أكله وشرب دخانه" انتهى اور بعض علماء کے نزدیک تمباکو کا کھانا پینا محض مکروہ ہے، حرام اور ناجائز نہیں، کیوں کہ ان کے خیال میں اس کی حرمت وممنوعیت پر کوئی صریح دلیل موجود نہیں۔ وہ تمباکو کو مسکر میں داخل مانتے ہیں، نہ مفتر میں۔

اور بعض علماء بلاکراہت اس کے جواز اور اباحت کے قائل ہیں قال العلامة الشوكاني: "إذا تقرر هٰذا، علمت أن هذه الشجرة التي سماها بعض الناس التنباك، وبعضهم التوتون، لم يأت فيها دليل يدل على تحريمها، وليست من جنس المسكرات، ولا من المسموم، ولا من جنس يضر عاجلا أو آجلا، فمن زعم أنها حرام فعليه الدليل، ولا يفيد مجرد القال والقيل" انتهى.

(۱) مسند احمد ۶/۲۲ (۲) كتاب الاشربة، باب النهى عن المسكر (۳۶۸۶) ۴/۹۰.

پہلے گروہ کے نزدیک تمباکو کی تجارت ناجائز ہے، اور اس کے تاجر کی دعوت وصدقہ قبول کرنا بھی نادرست ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلو أثمانها، وإن الله إذا حرم على قوم أكل شئ، حرم عليهم ثمنه" (احمد، ابو داود عن ابن عباس) (۱).

قال الشوكاني: حديث ابن عباس، فيه دليل على ابطال الحيل والوسائل الى المحرم، وأن كل ماحرمه الله على العباد، فبيعه حرام لتحريم ثمنه" (نيل الاوطار ۵/۲۳۷) دوسرے اور تیسرے گروہ کے نزدیک تمباکو کی بیع وشرا جائز اور مباح ہے۔

والقول الراجح عندی: هو قول من ذهب إلى عدم إباحة أكل التبغ والتتن والتنباك، وشرب دخانه بالنار، جيلاء وغيرها، لأضراره عاجلا، وأما بيعه فعلى المسلم أن يجتنب منه، ولا يتلوث ولا يتلطخ به، وأما من تلطخ به واشتغل بتجارته واكتسب به، فلا أقول بحرمة كسبه، وذلك لأجل اختلاف العلماء فيه، فإن اختلاف العلماء فى شئ يورث التخفيف فيه.

صورت مسئولہ میں اس دکان دار کی تجارت جائز ہے اور اس کی دعوت وصدقہ بھی درست ہے۔

اولا: اس لئے کہ وہ تمباکو کے ساتھ دوسری بہت سی غیر مختلف فیہ حلال وجائز چیزوں کی تجارت کرتا ہے۔

ثانیا: اس لئے کہ خود تمباکو کے بارے میں علماء مختلف الرائے ہیں، پس اس قدر تشدید وتغلیظ کہ اس کی بیع کو ناجائز وحرام کر دیا جائے خلاف احتیاط ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۱ صفر ۱۳٦۱ھ/ مارچ ۱۹۴۱ء)

س: کیا فرماتے ہیں علمائے وشرع متین اس بارے میں کہ ایک ہندو نے اپنے ذاتی مفاد کے غرض سے ایک بیڑی نکالی جس کا نام "عربی بیڑی" رکھا، نیز اس کے اوپر ایک عرب کی تصویر بنائی، اور مسلمانوں کو دھوکہ میں ڈالنے کی غرض سے اس بیڑی کا نام "عرب بیڑی کمپنی بمبئی" لکھا۔ یہ صرف اس لئے کہ بمبئی میں کون جا کر معلوم کرے گا! اور چوں کہ عرب سے ساحل ہند بمبئی قریب ہے، اس لئے مسلمان اس کا عربوں سے تعلق سمجھ سکتے ہیں۔ مگر تحقیق سے معلوم ہوا کہ بمبئی میں "عرب بیڑی کمپنی" کے نام سے کوئی بیڑی کمپنی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں مسلمان ہی بیڑی بیچنے والے ملازم رکھے، اور بیڑی کے دکان داروں اور مسلمان خریدنے والوں کو یہ دھوکہ دیا ہے کہ اس بیڑی کا فائدہ مسلمانوں کا پہنچے گا۔ حالاں کہ حقیقت بالکل برعکس ہے، ایسی حالت میں اس بیڑی کے متعلق مسلمانوں کو کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟ یہ معلوم ہو جانے کے بعد عربی بیڑی کے بیچنے والے اور خریدنے والوں کے لئے شرعی حکم کیا ہے؟

(۱) مسند احمد ۱/۲۴۷۔۲۹۳ (۲) ابو داود کتاب البیوع والاجارات، باب فی ثمن الخمر (۳۳۸۸) ۳/۷۵۸.

ج: سگریٹ اور بیڑی کا پینا بلاشک وشبہ مکروہ اور برا ہے۔اس سے ہر مسلمان کو پرہیز کرنا چاہیے۔ایسی مکروہ اور بری چیز کو عرب کی طرف منسوب کرنا اور اس کی بنانے والی جماعت کو عرب بیڑی کمپنی بمبئی کے نام سے موسوم کرنا، اور ساتھ ہی اس بیڑی کے بنڈل اور پیکٹ پر کسی عرب سلطان کی تصویر بنانا، اور ریگستان ونخلستان عرب کا منظر پیش کرنا، مسلمانان ہند کو دھوکہ میں ڈال کر ان کو اقتصادی نقصان پہنچانا ہے، اس لئے تمام مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اس بیڑی سے بالخصوص اور عام بیڑیوں سے بالعموم اجتناب اور مقاطعہ کریں، اس مذکورہ کمپنی میں کام کرنے والے مسلمان بلاشک وشبہ گنہگار اور قابل مؤاخذہ ہیں، کیوں کہ وہ دوسرے مسلمانوں کو دھوکہ میں ڈال کران کو مالی نقصان پہنچانے کا ذریعہ بن رہے ہیں۔ واللہ أعلم بالصواب۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
(مدرسہ دارالحدیث رحمانیہ دہلی)

احمد اللہ غفرلہ
مدرسہ زبیدیہ دہلی

س: ریڈیو کی بیع وشرا بحالیکہ اس میں گانا بجانا زیادہ اور خبریں اور مفید مضامین کم ہوتے ہیں جائز ہے؟ نیز اس کا نصب کرانا کیسا ہے؟

ج: سائل کے شبہ کی وجہ محض یہ ہے کہ اس کے خیال میں ریڈیو آلات ملاہی میں داخل ہے، کیوں کہ آج کل اس سے گانے بجانے کا کام زیادہ لیا جاتا ہے، اور آلات ملاہی کی بیع صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز اور ممنوع ہے (وھو الحق، راجع المغنی لابن قدامة (۱۵۷/۱۴) وعمدة القاری للعینی) خلافا لأبی حنیفة.

لیکن اس بارے میں یہ حقیقت ذہن نشین کرنی چاہئے کہ ریڈیو، طنبور، مزمار وغیرہ کی طرح من کل الوجوہ ومن جمیع الجھات اور فی نفسہ آلۂ لہو نہیں ہے۔مفید مضامین اور تقریریں، صحیح خبریں اور اچھی نظمیں نشر کئے جانے کی وجہ سے منفعت مشروعہ مباحہ کا بھی حامل ہے، بلکہ اگر پوری دنیا میں حکومت الٰہیہ قائم ہو جائے، تو وہ آلۂ لہو باقی ہی نہیں رہے گا۔ یا کم از کم جس خاص ملک میں حکومت الٰہیہ قائم ہو، اور وہاں کے باشندے محض مردم شماری کے مسلمان نہ ہوں، تو وہاں کے لئے ریڈیو بلاشبہ کسی طرح بھی آلۂ لہو نہیں ہوسکتا، اور جس چیز کی یہ حالت اور کیفیت ہو اس کی بیع وشراء جائز اور مباح ہے۔ ہاں اگر بائع مردم شماری والے (گانے اور باجے کے شوقین) مسلمانوں کے ہاتھ نہ فروخت کرنے کا خیال رکھے تو اچھا ہے۔خریدنے والا اس سے جائز اور مشروع فائدہ حاصل کرنے کے بجائے ناجائز اور غیر مباح فائدہ اٹھائے اور غلط محل (لہو) میں استعمال کرے، تو اپنے فعل کا وہ آپ ذمہ دار ہے۔بائع اس کے اس فعل کا جوابدہ نہیں ہوگا کیوں کہ وہ تعاون علی الإثم والعدوان کا مرتکب نہیں ہے۔

ریشمیں کپڑوں اور سونے کی بیع وشرا جائز اور مباح ہے، حالانکہ مسلمان مرد کے لئے ریشم اور سونے کا استعمال حرام اور ممنوع ہے۔ آلات حرب کی بیع درست ہے (إلا لأھل الحرب ولقطاع الطریق أو للبغاة فی زمن الفتنة). حالاں کہ آج کل عام طور پر متحارب قومیں ان کو بے محل اور ظالمانہ طریق پر استعمال کر رہی ہیں، اور کبھی خود مسلمان بھی ان کو بے محل استعمال کر لیتا ہے۔ مطلق کپڑے

کی بیع وشرا جائز ہے، درآنحالیکہ بعض خریدنے والے اس سے ناجائز کام بھی لیتے ہیں۔ (جیسے قبر پر چادر چڑھانی وغیرہ)۔ معلوم ہوا کہ جن اشیاء میں منفعت مشروعہ موجود ہو، ان کی تجارت شرعاً درست اور مباح ہے۔ پس ریڈیو کی بیع وشرا بھی جائز اور درست ہوگی، اور اس کا مکانوں میں نصب کرنا بھی درست اور مباح ہوگا۔ البتہ نصب کرنے والے مسلمان کا یہ فرض ہے کہ قوالی، بھجن، دادرا، ٹھمری، گندے گیت اور غزل، پکا گانا، ریکارڈ، بیہودہ ڈراما، ستار اور دیگر مختلف باجے اس سے نہ سنے۔

(محدث دہلی ج:۱۰ش:۶ رمضان ۱۳۶۱ھ/ اکتوبر ۱۹۴۴ء)

س: اہل ہنود کے میلوں، یا مسلمانوں کے عرس میں بغرض تجارت اپنا سامان لے جانا، یا کوئی چیز خریدنے کے لئے جانا جائز ہے یا نہیں؟

ج: اہل ہنود کے میلوں یا مسلمانوں کے عرس میں تجارت، یا کسی اور غرض سے شریک ہونا درست نہیں، بلکہ عقلاً اور نقلاً ہر طرح قبیح ہے۔ ہندوؤں کے تمام میلے شرکیہ اور فسقیہ ہوتے ہیں، پھر وہ غیر مسلموں کے تہوار ہیں، اور عرس خود ایک بدعت ہے، پھر اس میں شریک ہونے والے عموماً فُسّاق وفُجّار اور مبتدعین ہوتے ہیں، اور اس اجتماع میں شرک اور فسق فجور کا بازار گرم ہوجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے خلاف شرع اور ناپاک بیہودہ مجمع میں خرید وفروخت وغیرہ کی غرض سے بھی شریک ہونا کیوں کر مباح اور جائز ہوسکتا ہے۔

مومن کی شان قرآن کریم میں یہ بیان فرمائی گئی ہے:(**والذین لا یشهدون الزور**) (**الفرقان: ۷۲**)، اور ارشاد ہے:(**فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین**)(**الانعام: ۶۸**)، اور ارشاد ہے: (**تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الإثم والعدوان**) (**المائدہ: ۲**)، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "**من کثر سوّاد قوم، فهو منهم**".

خرید فروخت کی نیت سے شریک ہونے والوں کا مقصد، اگر چہ مراسم شرکیہ وفسقیہ میں شریک ہونا نہیں ہوتا، اور نہ تکثیر مجمع مدنظر ہوتا ہے، لیکن بلا ارادہ اس خلاف شرع مجمع کی رونق بڑھانے کا ذریعہ بن جاتا ہے، میلے اور عرس کو بازار پر قیاس کرنا کھلی ہوئی غلطی ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ش:۴ رجب ۱۳۶۰ھ/اگست ۱۹۴۱ء)

س: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے ساتھ دنیوی کاروبار اور تجارتی تعلقات قائم رکھنے کی اجازت دی تھی یا نہیں؟

السائل: سکریٹری انجمن اہل حدیث موتی بازار مالیرکوٹلہ

ج: بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام یہود مدینہ اور کفار مکہ اور مدینہ ومکہ میں باہر سے آنے والے اعراب تاجروں سے معاملہ خرید وفروخت کا کرتے تھے۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاملہ کے لئے فریق آخر کا مسلم ہونا شرط نہیں ہے، اور نہ یہ شرط ہے کہ اس کا سارا مال شریعت اسلامی کے قواعد وضوابط کے رو سے حلال وطیب ہو، البتہ یہ ضرور ہے کہ غیر مسلموں سے وہی تجارتی کاروبار کیا جاسکتا ہے جس کی شریعت اسلامی میں ممانعت نہ ہو۔ **والتفصیل فی السیل الجرار شرح حدائق الازهار للعلامة**

الشوكاني.

(مصباح بستی)

س: زید عمرو سے کچھ روپے اس شرط پر قرض لیتا ہے کہ اس روپے سے جو منافع حاصل ہوگا، اس میں سے ایک حصہ تم کو بھی دیا کروں گا، مگر عمرو اس کاروبار میں کچھ حصہ نہیں لیتا؟ صرف اس نے روپیہ قرض دیا ہے۔ اس صورت میں جو روپیہ عمرو کو بصورت منافع زید سے حاصل ہوگا، آیا یہ روپیہ "سود" کے حکم میں ہے یا نہیں؟ کیوں کہ روپیہ اسی شرط پر دیا ہے، اور اگر زید نے روپیہ بلا شرط لیا ہے اور پھر خود بخود بخوشی منافع میں سے کچھ روپیہ عمرو کو دیتا ہے، کیا یہ بھی "سود" میں داخل ہے؟

امام الدین از کرمانی مظفر نگر

ج: اگر کسی نے دوسرے شخص کو اس شرط پر یا وعدہ پر روپیہ قرض دیا ہے کہ اس روپیہ میں، کاروبار سے حاصل شدہ منافع میں سے کچھ حصہ (معین یا غیر معین) مجھ کو دینا، یا شرط اور وعدہ تو نہیں لیا ہے، لیکن اس مقام میں یہ دستور اور عرف و عادت ہے کہ قرض لینے والا قرض دینے والے کو منافع میں سے کچھ رقم دیا کرتا ہے، تو یہ دونوں صورتیں شرعاً ناجائز اور بالاتفاق ممنوع ہیں۔ کیوں کہ یہ "ربا" اور "سود" ہے، منفعت مشروطہ یا موعودہ یا مروجہ ومعتادہ عوض سے خالی ہے، اور یہی معنی ربا محرمہ کا ہے۔

قال في التفسير المظهري تحت قوله تعالىٰ: (و حرم الربا):" والمعنى أن الله تعالىٰ حرم الزيادة في القرض على المقدار المدفوع، والزيادة في البيع لأحد البدلين على الآخرة".

"الربا: هو فضل مال خال عن عوض شرط لأحدالمتعاقدين في معاوضة مال بمال" (ملتقى الأبحر ص: ۹۹).

امام مالک فرماتے ہیں: "لا بأس بأن يقبض من أسلف شيئاً من الذهب أو الورق أو الطعام أو الحيوان، ممن أسلفه ذلك أفضل مما أسلفه، إذا لم يكن ذلك على شرط منهما أو عادة، او رأى، فإن كان ذلك على شرط اورأى أوعادة، فذلك مكروه ولا خير فيه" قال مالك: "و ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى جملاً رباعياً خياراً، مكان بكر استسلفه، وأن عبدالله بن عمر استسلف دراهم، فقضى خيراً منها، فإن كان ذلك على طيب نفس من المستسلف، ولم يكن ذلك على شرط و لا رأى ولا عادة، كان ذلك حلالا لابأس به" (موطا ص: ۴۷۴).

قال ابن الهمام: "قالوا: إنه إنما يحل ذلك عند عدم الشرط، إذا لم يكن فيه عرف ظاهر، و إن كان يعرف أن ذلك يفعل كذلك فلا" (محلى شرح موطاللشيخ سلام الله).

”روی مالک عن نافع أنه سمع عبدالله بن عمر یقول: من أسلف سلفا، فلا یشترط إلا قضاءه“ (موطا بروایة محمد (۸۲۸) ص:۲۹۳).

”ومما یدل علی عدم حل القرض، الذی یجر إلی المقرض نفعا، ما أخرجه البیهقی فی المعرفة عن فضالة بن عبید موقوفا بلفظ: کل قرض جرمنفعة، فهو وجه من وجوه الربا، ورواه فی السنن الکبری عن ابن مسعود وأبي بن کعب و عبدالله بن سلام وابن عباس موقوفا علیهم، ورواه الحارث بن أبی اسامة من حدیث علی بلفظ: أن النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن قرض جر منفعة، وفی روایة: کل قرض جرمنفعة فهو ربوا، وفی إسناده سوار بن مصعب، وهو متروک“ (نیل الاوطار ۵/ ۳۵۱).

”قال محمد فی کتاب الصرف: أن ابا حنیفة کان یکره کل قرض جرمنفعة، قال الکرخی: هذا إذا کانت المنفعة مشروطة فی العقد، بأن أقرض غلة لیرد علیه صحاحا أو ما أشبه ذلک، فإن لم تکن المنفعة مشروطة فی العقد، فأعطاه المستقرض أجود مما علیه فلا بأس به“ (عالمگیری ۳/ ۱۴۸).

ان تمام عبارات فقہ وحدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرض دینے والے کو مدیون کی طرف سے اصل دین کے علاوہ جو کچھ بھی از روئے وعدہ وشرط یا عادت وعرف حاصل ہو، وہ ربا وسود ہونے کی وجہ سے حرام وممنوع ہے، ہاں اگر مدیون بغیر شرط اور وعدہ کے اور بصورت عدم عرف وعادت کے، قرض خواہ کو اپنی خوشی سے اصل دین کے علاوہ کچھ حصہ منافع کا دے دے تو بلا شک وشبہ اس زائد رقم کا قبول کرنا جائز ہے۔ لحدیث ابی هریرة (۱)، وجابر (۲)، و ابی رافع (۳)، والعرباض (۴) (أخرج حدیث أبی هریرة و جابر الشیخان فی صحیحها).

قال الشوکانی: ”وفیه أی حدیث أبی هریرة جواز رد ما هو أفضل من المثل المفترض، إذا لم تقع شرطیة ذلک فی العقد، وبه قال الجمهور، قال: و أما الزیادة علی مقدار الدین عند القضاء بغیر شرط ولا اضمار، فالظاهر الجواز من غیر فرق بین الزیادة فی الصفة والمقدار والقلیل والکثیر“ الخ (نیل ۵ /۳۵۰).

پس صورت مسئولہ میں زید کی طرف سے عمرو کو بموجب شرط منافع میں سے جس قدر حصہ ملے گا وہ بلا شک وشبہ ربا وسود ہے۔ وهکذا المنافع التی یقسمها ویعطیها المشترکین أصحاب لبنوک الأهلیة أو الوطنیة القومیة أو الأجنبیة. البتہ

---

(۱) بخاری کتاب الاستقراض باب حسن القضاء ۳/ ۸۳، مسلم کتاب المساقاة باب من استسلف شیئا فقضی خیرامنه (۱۶۰۱) ۳/ ۱۲۲۵ (۲) بخاری کتاب الاستقراض باب من اشتری بالدین ولیس عنده ثمنه ۳/ ۸۲، مسلم کتاب المساقاة باب بیع البعیرواستثناء رکوبه (۷۱۵) ۳/ ۱۲۲۱ (۳) مسلم کتاب المساقاة باب من استسلف شیئا فقضی خیرامنه (۱۶۰۰) ۳/ ۱۲۲٤ (٤) سنن النسائی کتاب البیوع باب استسلاف الحیوان واستقراضه ۷/ ۲۹۲۔

اگر زید عمرو کو بغیر شرط وعدہ وبصورت انتفاء عرف وعادت ورواج اپنی خوشی سے اصل رقم دین سے زائد کچھ دیدے، تو عمرو کے لئے اس کا قبول کرنا جائز ہے، کما تقدم، اسی طرح اگر عمرو زید کو بطریق مضاربت روپیہ دیدے اور منافع میں سے ایک معین حصہ لے مثل ثلث یا ربع نصف تو شرعاً جائز ہے۔ مضاربت میں ایک کا روپیہ ہوتا ہے اور دوسرے کی محنت وعمل۔ اور دونوں نفع میں شریک رہتے ہیں۔

المضاربة: عقد على الشركة، بمال من أحد الجانبين، ومراده الشركة في الربح، وهو يستحق بالمال، وهو يسمى بالمال من أحدالجانبين، والعمل من جانب الآخر، ولا مضاربة بدونها، ألا ترى أن الربح لو شرط كله لرب المال، كان بضاعة، ولو شرطا جميعه للمضاربة، كان قرضا، كذا في الهداية وغيرها. والله تعالىٰ اعلم.

(محدث دہلی)

ج: روپے پیسے کی حفاظت کا بنک کے علاوہ اور کوئی دوسرا محفوظ ذریعہ نہ ہو، تو بنک میں سیونگ اکاؤنٹ کھولنا جائز ہے، اور اس صورت میں بنک سے جس قدر سود کی رقم ملے اسے بنک میں چھوڑا نہ جائے بلکہ نکال لیا جائے، لیکن اس کو اپنی یا اپنے کسی عزیز بلکہ کسی بھی مسلمان کی ضرورت جائزہ خاصہ یا مشترکہ میں صرف نہ کیا جائے، اس سے بیت الخلاء یا پلیا یا سڑک اور نہر وغیرہ بھی نہ بنوائی جائے، بلکہ کسی غریب غیر مسلم پر صرف کردی جائے، یا کسی ایسے کالج اور اسکول میں دیدی جائے جس میں پڑھنے والے صرف غیر مسلم ہوں، یا ایسے سرکاری ٹیکسوں میں خرچ کردی جائے جو شرعاً محض جبر وظلم اور ناحق ہیں، مثلاً بکری ٹیکس (سیلس ٹیکس) یا انکم ٹیکس، یا ہاؤس ٹیکس وغیرہ کسی بھی سودی رقم کا کسی مسلمان کی ضروریات میں خرچ کرنا، خواہ وہ کتنا ہی غریب کیوں نہ ہو جائز نہیں ہے۔ یہ مال خبیث ہر مسلمان کے حق میں بہر حال خبیث ہی ہے۔ هذاماظهر لي والعلم عندالله تعالى.

☆ آپ کے مسئلہ مستفسرہ پر اس سے پہلے کئی مرتبہ لوگوں کے استفسار پر، اور بغیر استفسار کے بھی غور وفکر اور چھان بین کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور حسب مقدرت غور وتمحیص سے کام لیا گیا، مگر افسوس ہے کہ مجھے اب تک بینک سے یا کسی فرد سے یا کسی بھی سوسائٹی سے سودی قرض لے کر، کاروبار کرنے یا مکان بنانے اور سود دینے کے جواز کے بارے میں اطمینان اور شرح صدر نہیں ہوسکا، جس طرح سود لینے پر ممانعت آئی ہے، اسی طرح سود دینے پر بھی ممانعت آئی ہے اور سود لینے اور دینے والے دونوں کو نفس گناہ میں یکساں قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء" اور ارشاد فرمایا گیا: "الآخذ والمعطى فيه سواء" (مسلم).

سودی قرض لینے کے لئے جو مجبوری حکومت کے قانون کی بنا پر بیان کی گئی ہے، وہ شرعاً اضطرار و مجبوری کے حکم میں نہیں ہے، کوئی شخص انکم ٹیکس کی زد میں آنے والا کاروبار کرنے پر شرعاً مجبور نہیں ہے اور نہ وہ اس کا مکلّف ہے، اور اگر کوئی دس ہزار یا اس سے اوپر کی آمدنی والا کاروبار کرنا چاہتا ہے، تو اسے دیانتداری کے ساتھ اپنا حساب وکتاب رکھ کر عائد شدہ انکم ٹیکس ادا کرنا چاہیے۔ البتہ اگر مجوزہ انکم ٹیکس اتنا زیادہ

ہو کہ وہ کھلا ہوا ظلم اور صریح زیادتی ہو، تو اس سے بچاؤ کے لئے اور اپنے کاروبار کو جاری اور محفوظ رکھنے کے لئے رشوت سے کام لیا جا سکتا ہے۔ اپنے واجبی حق کو حاصل کرنے اور محفوظ رکھنے کے لئے، اور نیز ظلم سے بچنے کے لئے کوئی جائز شکل نہ ہو بجز رشوت دینے کے تو فقہاء نے خاص ایسی صورت میں رشوت دینے کو جائز بتایا ہے۔ ایسی صورت میں گنہگار صرف مرتشی ہوگا۔ **ھذا ماظھر لی والعلم عند الله تعالی۔**

امید ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں دوسرے علماء سے بھی استفسار کیا ہوگا، امید ہے کہ آپ ان کے جواب سے مطلع کریں گے۔

عبیداللہ الرحمانی ۱۵/۸/۱۳۹۹ھ

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء)

☆ آپ کے استفسار بابت لون پر بینک سے روپیہ لینے کا جواب مختصراً لکھا جا رہا ہے:

جہاں تک میں نے تحقیق کی ہے یہی معلوم ہوا ہے کہ بینکوں، سوسائٹیوں اور ڈاک خانوں سے بطور قرض روپیہ لینے والوں کو کسی نہ کسی مرحلہ میں سود ضرور دینا پڑتا ہے، ایسی صورت میں لون پر روپیہ اٹھانا شرعاً ٹھیک نہیں ہے۔ جس طرح بینک یا ڈاک خانہ میں اپنے جمع کئے ہوئے روپے کا سود لے کر اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے۔ اس طرح قرض لئے ہوئے رقم پر سود دینا بھی حرام ہے، حکومت وقت غریبوں کو قرض دے کر اوپر اٹھانے کی جو اسکیم بھی بناتی اور رائج کرتی ہے، وہ سودی لین دین سے خالی نہیں ہوتی، اس لئے ایسی اسکیم سے مسلمان کے لئے فائدہ اٹھانا ٹھیک نہیں ہے۔ ھذا ماظھرلی والعلم عندالله تعالی فقط

املاہ: عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

۲۳/۹/۱۴۰۴ھ

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی

نمبر ج: ۳/۴، ش: ۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

چند سوالات شرعی بخدمت شما عرض می کنم وامید دارم کہ شماز ودتر مرا بجوابات شاں تسلیت خواہید بخشید۔

س (۱): عطارے عرقیات مثل عرق گلاب، عرق بادیان، بدست خود نتوانند کشید، اگر از بازار بخر دہمچنیں عرق مصنوعی و ہیچ یافت می شود، وی خواہد کہ در آب خالص روح و جوہر (آں عرق) چند قطرات انداختہ عرق بساز، ایں طور خوشبو جانفزا و تاثیر بیش از عرق خالص میشود بفرمائید در شریعت ایں امر جائز است؟ درانحالیکہ عطار ایں عرق را خالص نہ گوید۔

س (۲): یک شربت دار، شربت ہا (مثل شربت بنفشہ، نیلوفر) می سازد و، ودر شربت اجزا ایش مکمل و متمم نمی انداز داز ادویہ آنکہ اقل قلیل نسخۂ تام است شربت می سازد و اورا از راں تر می فروشد و می گوید مرد ماں از من شربت ارزاں می طلبند شربت قلیل الاجراء و کثیر الاجزاء را نمی شناسد، چونکہ من از ایشیاں ثمن قلیل می گیرم، ہمیں طور ایشاں را شربت قلیل الجزاء می دہم۔ بفرمائید شربت را قلیل الاجزاء ساختن درانحالیکہ اورا حقیقی ودراست نگفتہ آید در شریعت محمدی رواست؟

س (۳): تجارت ادویہ آں تجارت است کہ ہر کس نرخہاے ادویہ یاد نمی دارد۔ یک دوا فروش ثمن چند ادویہ کہ معروف عوام است متعین می سازد و لے برخے ادویہ کہ غیر معروف است ثمن شاں را متعین نمی کند چوں خریداری آید اورا چست و طرار یا شرف وسادہ دیدہ نرخ معین میکند از کسی ثمن یک دوا ہشت آنہ واز دیگرے قیمت ہمیں دوا دوازدہ آنہ می گیر، خریدار نرخ نشناختہ رضا می دہد بگوئید روش ابن مائع در تعیین تمنہا (از خود) حسب مزاج مشتری از جانب شرع تا کجاراست است۔ طبیباں و دکتوراں ہم ایں امرا حلال وطیب می بینند۔ قیمت یک حب از کسے بہ یک آنہ واز دیگرے بہ سہ چہار آنہ می گیرند۔

منتظر الجواب احقر محمد یوسف

ج (۱): بتحقیق ایں حقیر در شرعت مطہرہ ایں امر جائز نیست، اگر چہ عطار در بارۂ ایں عرق کہ باند اختن چند قطرات روح و جوہر (آں عرق) در آب خالص بسازد، دعویٰ عرق خالص نمیکند زیرا کہ خریدار بر عطار اعتماد کند و عرق او بظن یا بہ یقین عرق خالص می خرد، وچوں عطار وقت فروختن از تصریح ایں امر کہ عرق خالص نیست خاموشی اختیار کرد، خریدار را فریب داد و مرتکب غش و خداع شد۔ ودعویٰ شما کہ مثل ایں عرق تاثیر بیش از عرق خالص دارد علط محض و بے اصل و خلاف واقع است کما لایخفیٰ۔

ج (۲): ایں صورت نیز نزد من درست نیست، الا بحالیکہ شربت دار ہر دو شربت دارد یکی قلیل الاجزاء قلیل القیمت و آں را قلت فائدہ و حقارت نفع لازم است۔ دوم تام الاجزاء کثیر القیمت عظیم النفع وخریدار را گوید کہ من ہر دو شربت دارم ترا اختیار است کہ شربت ارزاں کہ ناقص الاجزاء است بخری یا تام الاجزاء کہ گراں تر از اول است۔ اما بغیر تصریح ایں امر کہ گفتم شربت قلیل الاجزاء را بنام مشہور

آں فروختن روانیست اگر چہ ارزاں تر بفروشد و دعویٰ شربت خالص و تام و حقیقی نمیکند زیرا کہ ہر خیر دار میخواہد کہ او را چیز خالص و حقیقی در است بقیمت ارزاں حاصل شود، پس محض شربت ناقص الاجزاء داشتن و وقت معاملہ تصریح ایں نقص نہ کردن خالی از غش نیست، و نیز ایں طریق کار خلاف اصول تجارت، و در آخر الامر موجب خسارہ مثل ایں تاجر است۔

ج (۳): روش ایں عطار در تعیین ثمنہائے ادویہ غیر معروفہ (از خود) حسب مزاج مشتری کہ از کسے کہ چست و طرار ہست و نرخ ادویہ بشناسد ثمن یک دوا ہشت آنہ (مثلاً) و از دیگرے کہ سادہ لوح و شریف است و نرخ نمی شناسد قیمت ہمیں دوا دوازدہ آنہ بگیرد و لائنست بائع را کہ باید کہ قیمت ہر دوا بلکہ ہر شئی معین کند و بہم خرابدا یکساں معاملہ کند و وقت در یافتن خریدار قیمت معینہ اصلیہ ظاہر کند کہ ایں از اصول تجارت ست۔ لابد من مراعاتہا لمن أن یرید أن تربح تجارتہ آرے اگر خریدار بر تخفیف قیمت باصرار کند و آں بنظر بائع یستحق رعایت ست باوائع را روا است کہ در قیمت قدرے تخفیف کند۔ھذا ما عندی و اللہ اعلم بالصواب

(مصباح بستی ج:۲ ش:۸ ربیع الآخر ۱۳۷۲ھ جنوری ۱۹۵۳ء)

س: ایک روپیہ کی چیز اگر دس روپیہ تک بیچا جائے تو جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو غبن فاحش نہ ہوگی؟ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ثابت ہوتا ہے؟

ج: اس کی دو صورت ہو سکتی ہے:

ایک: یہ کہ شخص واحد کسی شخص معین کو ایک روپیہ کی چیز دس روپیہ میں کبھی اتفاقی طور پر دیدے، اور باقی دوسرے تاجر اور دوکان دار ایسا نہ کرتے ہوں۔ یہ صورت بیع کی مکروہ ہے۔ مشتری اگر ضعیف العقل ہو اور اس نے بائع سے عند العقد یہ کہہ دیا ہو کہ دھوکا نہ دینا، لیکن بعد عقد یہ تحقق ہوا کہ بائع نے اس کے ساتھ وہ چیز غبن فاحش کے ساتھ فروخت کی ہے تو شرعاً مشتری کو خیار حاصل ہوگا کما تدل علیه قصة حبان بن منقذة أو منقذ بن عمر و عند الشيخين(۱) و أصحاب السنن و الحميدى و الدار قطنى و الحاكم و الشافعى و ابن الجارود. ہاں اگر مشتری اس غبن پر راضی ہو جائے تو بائع کے لئے یہ منافعہ بلا کراہت درست ہوگا۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ عام دوکاندار وہ اشیاء جو انہوں نے ارزانی کے زمانے میں کوڑیوں کے دام خریدی ہوں۔ اتفاقی طور پر قحط پڑ جائے یا جنگ چھڑ جانے کی وجہ سے یا اور کسی وجہ سے، بلا وجہ معقول پانچ گنا، چھ گنا، دس گنا (محض زراندوزی کے لئے) دام بڑھا کر فروخت کریں، جس سے ساری مخلوق پریشان ہو اور بھوکوں مر رہی ہو، جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے۔ یہ صورت بیع کی بھی میری ناقص رائے میں مکروہ ہے اسلام نے انفرادی فائدہ پر اجتماعی مصلحت کو مقدم کیا ہے۔ تلقی الرکبان، بیع حاضر للبادی، احتکار کی ممانعتوں کی

(۱) بخاری کتاب البیوع باب ما یکرہ من الخداع فی البیوع ۳/۱۹، مسلم کتاب البیوع باب من یخدع فی (۱۵۳۳) ۳/۱۱۶۵.

علت پر غور کیجئے۔ ایسی حالت میں میرے نزدیک "تسعیر" درست ہے، اور حنفیہ و مالکیہ کا فتوی صحیح ہے۔

قال في الدر المختار: "ولا يسعر حاكم إلا إذا تعدى الأرباب عن القيمة تعديا فاحشا، فيسعر بمشورة أهل الرأى"

وقال مالك: "على الوالي التسعير عند الغلاء" (محلى).

"ولا يسعر بالإجماع إلا إذا كان أرباب الطعام يتحملون و يتعدون عن القيمة، عجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير، فلا بأس به بمشورة أهل الرأى أو البصر، هو المختار وبه يفتي، كذا في الفصول العمادية" (عالمگيری).

جس حدیث (أنس عند أبي داود، والترمذي وابن ماجه وأحمد والدارمي والبزار وابي يعلى، أبوهريرة عند احمد وابى داود، أبو سعيد عند ابن ماجه والبزار والطبراني وعلى عند البزار، وابن عباس عند الطبراني، في الصغير، وابو جحفة عند الطبراني في الكبير) سے تسعیر کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اس کا محمل اور ہے كما لا يخفى على من له أدنى المام بفقه الحديث.

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س: زید نے بکر سے ایک مکان کا مسودہ بایں شرط کیا کہ بکر اپنا مکان قیمتی دو ہزار روپیہ کا میرے ہاتھ فروخت کرے، جس کی ایک شرط یہ بھی تھی کہ زید بکر کو مبلغ دوصد روپیہ بطور پیشگی یا مسودہ پکا کرنے کی غرض سے (جیسا کہ آج کل رواج ہے) تحریر دے کہ بکر اس مکان کو ایک ماہ میں زید کے حق میں بیع نامہ کے ذریعہ منتقل کردے۔ اگر نہ کرے تو زید کو اس کے زر پیشگی دوصد روپیہ اور علاوہ اس کے دوصد روپیہ اور بطور تاوان کے بکر کو دینے ہوں گے۔

بکر نے خلاف معاہدہ اس مکان کو دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ دیا۔ جس میں اس کو مبلغ سات سو روپیہ منافع ہوا۔

دو باتیں دریافت طلب ہیں۔

۱۔ زید کو بکر سے دوصد روپے تاوان کے ملے وہ رقم شرعاً جائز ہے؟

۲۔ بکر کو =/700 روپیہ منافع ہوا اس میں سے کچھ یا کل کا زید مستحق ہے؟ جواب مدلل ہو

ج: صورت مسئولہ میں زید بصورت خلاف ورزی معاہدہ اپنی پیشگی دیئے ہوئے دوصد روپے کے علاوہ، مزید دوصد روپے بطور تاوان کے بکر سے وصول کرنے کی شرط لگانی درست نہیں تھی، اس لئے زید کو بکر سے تاوان کے جو دوصد روپے حاصل ہوئے ہیں وہ شرعاً زید

کے لئے جائز نہیں ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "المسلمون علی شروطھم، الا شرطاً حرم حلالا و أحل حراماً" (ترمذی ابن ماجہ(۱) وغیرہ) اور ارشاد فرمایا: " ما بال رجال یشترطون شروطاً لیست فی کتاب اللہ، ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل، و إن کان مائۃ شرط، قضاء اللہ أحق، و شرط اللہ أوثق" (بخاری وغیرہ)(۲).

معلوم ہوا کہ مسلمانوں کو اپنی شرطیں پوری کرنی چاہئے، لیکن جو شرط حلال کو حرام، اور حرام کو حلال کر دینی والی ہو، یا شریعت سے اس کا جواز اور اباحت کے بجائے ممانعت ثابت ہوتی ہو شرعاً لغو اور کالعدم ہے، اور اس سے اجتناب ضروری ہے، ایک مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کا مال حلال ہونے کے لئے شریعت نے جو صورتیں بتائی ہیں وہ بیع بالتراخی، یا ہبہ یا قبول صدقہ یا میراث ہے، اور ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں دوصد روپے کی بطور تاوان کے شرط لگانی نہ بیع کی شکل ہے نہ ہبہ کی۔ نہ صدقہ وغیرہ کی پس یہ شرط "ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل" کے اندر داخل ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز اور باطل ہوگی، اور ایسی شرط کے ذریعہ جو مال حاصل ہو وہ اکل مال بالباطل کے اندر داخل ہوگا۔

ارشاد: "لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارۃ عن تراض منکم" (النساء: ۲۹).

ونیز اگر ابوبکر اس مکان کو زید سے پیشگی دوسو روپے لینے کے بعد زید کے ہاتھ فروخت کرتا تو ظاہر ہے کہ یہ دوصد روپے (جو زید نے تحقیق بیع، یعنی بیع نامہ کی تحریر سے پہلے بکر کو بغرض پختگی معاملہ، یعنی محض اس لئے دے دیئے ہیں، کہ بکر یہ مکان کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے) مکان کی اصل قیمت ۲ ہزار میں محسوب ہو جائے اور یہ بیع صحیح ہو جاتی لعدم وجود شئ یفسد البیع، اور اگر زید خود اس مکان کو خریدنے سے انکار کر لیتا، یا بکر معاہدہ کے خلاف اس کے ہاتھ بیع کرنے یعنی: بیع نامہ کی تحریر سے انکار کر دیتا، تو شرعاً یہ دوصد روپئے زید کو واپس ہوتے اور بکر اس کا مستحق نہ ہوتا، اور نہ اس کے لئے لینا جائز ہوتا، کیوں کہ زید کے اس دوصد روپے سے بکر کا انتفاع اکل مال بالباطل ہوتا۔

"الشرح الکبیر" ۱۱/۲۵۳ میں ہے: "فأما إن دفع الیہ قبل البیع درھماً، وقال: لا تبع ھذہ السلعۃ لغیری، وإن لم اشترھا منک، فھذا الدرھم لک، ثم اشتراھا منہ بعد ذلک بعقد مبتدأ، وحسب الدرھم منہ صح، لأن البیع خلا عن الشرط المفسد...... وان لم یشتر السلعۃ فی ھذہ الصورۃ، لم یستحق البائع الدرھم، لأنہ یأخذہ بغیر عوض، ولصاحبہ الرجوع فیہ، ولا یصح جعلہ عوضا عن انتظارہ وتأخر بیعہ من أجلہ، لأنہ لو کان عوضاً عن

---

(۱) ترمذی کتاب الاحکام، باب ما ذکر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلح بین الناس (۱۳۵۲) ۳/۶۳۴، ابن ماجۃ کتاب الاحکام باب الصلح (۲۳۵۳) ۲/۷۸۸ (۲) بخاری مع الفتح کتاب الشروط، باب المکاتب وما لایحل من الشروط التی تخالف کتاب اللہ (۲۷۳۵) ۵/۴۱۶

ذلک، لما جاز جعله من الثمن فی حال الشراء، ولأن الانتظار لا تجوز المعاوضة عنه، ولو جازت لوجب أن یکون معلوم المقدار کما فی الإجارة"۔

پس جس طرح زید کے مکان کی خرید سے انکار کردینے کی صورت میں بکر اس کے پیشگی دیئے ہوئے دوصد روپے کا مستحق نہیں ہوگا اور نہ بکر کے لئے لینا جائز ہوگا، بسبب اکل مال بالباطل میں داخل ہونے کے، اسی طرح معاہدہ کے خلاف زید کے بجائے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینے کی صورت میں زید صرف اپنی پیشگی دیئے ہوئے کو واپس لینے کا مستحق ہوگا۔ اور اس کے علاوہ بکر سے کچھ اور رقم بطور تاوان وصول کرنے کا شرعاً مستحق نہیں تھا۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی۔

(۳) بنک کے مقررہ نرخ اور بھاؤ کے خلاف قرض لینے والے اور اس کو قرض دینے والے آپس کی رضامندی سے جو بھاؤ بھی طے کرلیں اس میں میرے نزدیک کوئی قباحت شرعی معلوم نہیں ہوتی۔ مذکورہ لین دین اور تبادلہ کی مبینہ صورت کے عدم جواز یا اس کے جواز میں شک وشبہ کرنے کی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے، جبکہ شرعاً پبلک اپنے باہمی لین دین میں بنک کے نرخ اور بھاؤ کی تابع نہیں ہے۔ هذا ماظهرلی والعلم عند الله تعالی.

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ)

كتاب الإجارة والشفعة

س: ایک شخص نے ایک جائداد مثلاً: ایک مکان خریدا، اس میں پہلے سے ایک رنڈی کماتی ہے۔ صاحب مکان نے ہر چند کوشش کی مگر قانوناً وہ اس کو نہیں ہٹا سکتا ہے۔ نہ کوئی دوسری تدبیر چلتی ہے۔ کرایہ وغیرہ کی تاخیر کا کیس چلانا چاہا مگر ناکام رہا۔ کیونکہ وہ خود ۳۰ رتاریخ کو کرایہ مکان دے جاتی ہے، ایسی صورت میں صاحب مکان کے لئے رنڈی سے رقم لینی جائز ہے یا نہیں؟ اور پہلے سے آیا ہوا جو کرایہ جمع ہے اس کو کیا کرے؟ نیز رنڈی سے حکیم فیس لے سکتا ہے یا نہیں؟ دوکان دار اس کے ہاتھ اپنی چیز فروخت کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اصل کلی کیا ہے؟ اور سود خوار کی کمائی میں اور رنڈی کی کمائی میں کیا فرق ہے؟

ج: عندالحنفیہ اپنا مکان ایسے شخص کو کرایہ اور اجارہ پر دینا، جو اس میں کسی معصیت اور امر حرام کا ارتکاب کرے، یا اپنی زمین ایسے شخص کو فروخت کرنی جو اس میں بت خانہ وغیرہ بنائے جائز ہے۔ "وفي الفتاوى العتابية لا بأس بيع العصير ممن يتخذ خمر ولا بيع الأرض ممن يتخذ كنيسة، كذا في التاتارخانية" (عالمگیری ۹۳/۳) اور بذل المجهود (۱۷/۲) میں مولانا خلیل احمد صاحب مرحوم لکھتے ہیں: "كتب مولانا الشيخ محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه، حضرة، مولانا الشيخ رشيد احمد قدس سره، ثم فيه (في ايتاء عمر حلة الحرير لأخ له مشرك) دليل لما ذهب اليه الإمام من اجارة المسلم داره، بمن يعلم أنه يرتكب فيها حراماً، كمجوسي يتخذ بيت نار، أووثني يتخذه بيت الأصنام إلى غير ذلك، وذلك لأن ايتاء ه ذلك، ليس بمستلزم تلك المعصية، وإنما يتخلل بينهما، فعل فاعل مختار بين أن يفعل أو أن لا يفعل، فإن عمر حين أعطى الحلة أخاه، كان على يقين من لبسه إياها، غير أنه لما لم يكن مستلزما لبسه إياها، بل جاز أن يكون كسوته إياه، ككسوة النبي صلى الله عليه وسلم تلك الحلة عمر، فإنه لم يترتب عليه لبس عمر إياها، كذالك كان جائزا ههنا" انتهى ما في البذل.

قلت: الاستدلال به على ماذهب اليه ابو حنيفة سخيف جداً، بعيدٌ غاية البعد، فإن لبس الحرير ليس كعبادة النار والصنم والوثن، ولا كالبغاء والزنا، وأن الأول كان مباحاً في شريعتنا في أول الأمر، وأما عبادة غير الله والفواحش، فلم تكن حلالاً قط لا في شرعنا، ولا في شرع من قبلنا، فقياس ذلك على هذه ليس في موضعه.

وأيضا الكافر، ليس بمخاطب بالفروع عند الحنفية، وأما التوحيد وعدم الإشراك بالله، والإجتناب عن عبادة غير الله والفواحش، فلا شك أنه مكلف به ومأموربه ومطلوب منه في كل حين، أيضا قصة ايتاء عمر الحلة لأخيه المشرك،إنما تكون حجة إذا ثبت اطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، وتقريره إياه، ولم يتحقق ذلك إلى الآن، وأيضا من أين علم أن عمر كان على يقين من لبس اخيه المشرك تلك الحلة؟ وهذا الحكم من صاحب التقرير، لا شك أنه من قبيل الرجم بالغيب، فلا ينبغي الالتفاف إليه، ولسخافة هذا الاستدلال، وبعده عن الصواب، وجوه أخرى، لا تخفى على المتأمل......

فالذى نتدين الله به، أنه لايجوز اجارة الدار ،لمن يرتكب فيها حراماً من المحرمات أو معصية من المعاصي، مثل: الزنا، والبغاء، وعبادة النار، والصنم، والقمار، وعصر العنب للخمر، وبيعه، وشربه. قال الحافظ ابن تيمية في فتاواه(۴/۴۲):

"ثم في معنى هولاء كل بيع اوإجارة أو اعارة تعين على معصية، إذا ظهر القصد، وإن جاز أن يزول قصد المعصية مثل: بيع السلاح للكفار أو للبغاة أولقطاع الطريق أو لأهل الفتنة، وبيع الرقيق لمن يعصي الله فيه إلى غير ذلك من المواضع، فإن ذلك قياس بطريق الأولى على عاصر الخمر، ومعلوم أن هذا إنما استحق اللعنة وصارت اجارته وبيعه باطلا، إذا ظهر أن المشترى أو المستأجريريد التوسل بماله ونفعه إلى الحرام، فيدخل في قوله تعالىٰ: (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) (المائدة:۲).

ومن لم يراع المقاصد في العقود، يلزمه أن لا يلعن العاصر، وأن يجوز له أن يعصر العنب لكل أحد، وإن ظهر له أن قصده التخمير، لجواز تبدل القصد، ولعدم تأثير القصد عنده في العقود، وقد صرحوا بذلك، وهذا مخالف بنيته لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويؤيد هذا ما رواه الامام ابو عبدالله بن بطة بإسناده عن عبدالله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من حبس العنب أيام القطاف، حتى يبيعه من يهودى أو نصرانى، أو ممن يتخذه خمرا، فقد تقحم النار على بصيرة" انتهى.

وقال ابن قدامة في المغني (۸/۱۳۲):"ولا يجوز لرجل اجارة داره، لمن يتخذها كنيسة أو بيعة، أو يتخذها لبيع الخمر والقمار، وبه قال الجماعة، وقال ابوحنيفة: إن كان بيتك في السواد، فلا بأس أن تؤجره لذلك، وخالفه صاحباه، واختلف اصحابه في تأويل قوله: ولنا أنه فعل محرم، فلم تجز الإجارة عليه، كا جارة عبده للفجور" انتهى.

ثم إنه لا بد عليك أن تراجع زاد المعاد(۵/۷۷۸) للحافظ ابن القيم، فإنه بسط فيه مذاهب الأئمة الأربعة مع الدليل، ثم رد على أبي حنيفة ردا حسنا. لعلك لا تجد هذا البسط عند غيره.

یہ معلوم ہے کہ رنڈی کا اجارہ علی الزنا حرام ہے، اور اس کی کمائی (اجرت زنا) شرعاً خبیث وناپاک ہے، یہاں تک کہ بعد توبہ بھی اس کے لیے اس کمائی سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے: "نهى رسول الله عن ثمن الكلب و مهر البغي و حلوان الكاهن" (صحیحین)(۱)۔ لیکن بایں ہمہ اس کے لیے یہ ضروری نہیں بلکہ جائز بھی نہیں کہ اس اجرت کو جسے وہ لے چکی ہے، اپنے سابق آشناؤں کو واپس کرے۔ بلکہ اسے اپنی یہ حرام کمائی فقراء ومساکین کو دے دینی چاہئے، اس نیت سے نہیں کہ اس کو اس خیرات پر اخروی اجر حاصل ہوگا "لأن الله طيب لا يقبل الا الطيب" (۲) بلکہ محض دفع فاقہ ورفع مشقت کی نیت سے۔

قال الامام الحافظ ابن القيم في زاد المعاد ۵/۷۷۸: "فإن قيل: فما تقولون في كسب الزانية إذا قبضته ثم تابت، هل تجب عليها ردها إلى أربابها؟ أم يطيب لها؟ أم تصدق به؟.

قلنا: هذا ينبني على قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهي أن من قبض ماليس له قبضه شرعاً، ثم أراد التخلص منه، فإن كان المقبوض قد أخذ بغير رضاصاحبه، ولا استوفى عوضه، رده عليه، فإن تعذر رده عليه، قضى به دينا يعلمه عليه، فإن تعذر ذلك، رده الى ورثته، فإن تعذر ذلك، تصدق به عنه، فإن اختار صاحب الحق ثوابه يوم القيامة، كان له، وإن أبى إلا أن يأخذ من حسنات القابض، استوفى منه نظيرماله، وكان ثواب الصدقة للمتصدق بها، كما ثبت عن الصحابة رضى الله عنهم.

وإن كان المقبوض برضا الدافع، وقد استوفى عوضه المحرم، كمن عاوض على خمر، أو خنزير، أو على زنا، أو فاحشة، فهذا لا يجب رد العوض على الدافع، لأنه أخرجه بإختيار، واستوفى عوضه المحرم، فلا يجوز ان يجمع له بين العوض والمعوض، فإن في ذلك إعانة له على الإثم والعدوان، وتيسير أصحاب المعاصى عليه، وما ذا يريد الزانى وصاحب الفاحشة إذا علم أنه ينال عرضه، ويسترد ماله، فهذا مما تصان الشريعة عن الإتيان به، ولا يسوغ القول به، وهو يتضمن الجمع بين الظلم والفاحشة والغدر، ومن أقبح القبيح أن يستوفى عوضه من المزنى بها،

ثم يرجع فيما أعطاها قهرا، وقبح هذا مستقر فى فطر جميع العقلاء، فلا تأتى به شريعة، ولكن لا تطيب

(۱) المستدرك ۷۸/۳، وقال العلامة الألباني: لا أصل له مرفوعا، وإنما ورد موقوفا على ابن مسعود۔ سلسلة الاحاديث الضعيفة (۵۳۳) ۱۷/۲

(۲) بخاری كتاب الزكاة الصدقة من كسب طيب ۱۱۳/۳، مسلم كتاب الزكاة باب قبول الصدقة من كسب طيبة (۱۰۱۵) ۷۰۳/۲

(۳) بخاری كتاب البيوع باب ثمن الكلب ۴۳/۳، مسلم كتاب المساقاة باب تحريم ثمن الكلب (۵۹۷) ۱۱۹۸/۳.

للقابض أكله، بل هو خبيث كما حكم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن خبثه لخبث مكسبه، لا لظلم من أخذ منه، فطريق التخلص منه، وتمام التوبة بالصدقة به، فإن كان محتاجا إليه، فله أن يأخذ قدر حاجته، ويتصدق بالباقي، فهذا حكم كل كسب خبيث لخبث عوضه عينا كان أو منفعة، ولا يلزم من الحكم بخبثه، وجوب رده على الدافع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بخبث كسب الحجام، ولا يجب رده على دافعه" انتهى بقدر الضرورة.

اور جب رنڈی کومکان کرایہ پر دینا جس میں وہ پیشہ کمائے شرعاً ناجائز وحرام ہے۔اور یہ اجارہ باطل ہے كما قال ابن القيم (في زاد المعاد ۵/ ۷۸۴ :"إذا غلب على ظنه أن المستأجر، ينتفع بها في محرم، حرمت الإجارة، لأ ن النبي صلى الله عليه وسلم لعن عاصر الخمر و معتصرها، والعاصر إنما يعصر عصيرا، ولكن لما علم أن المعتصر يريد أن يتخذه خمراً فيعصره له استحق اللعنة، قالوا: وأيضا فإن هذا معاونة على نفس ما يسخط الله ويبغضه ويلعن فاعله، فأصول الشرع وقواعده تقتضي تحريمه وبطلان العقد عليه" انتهى.

تو مالک مکان شرعاً اجرت وکرایہ کا مستحق نہیں ہوگا،لیکن چوں کہ صورت مسئولہ میں رنڈی کواس مکان سے قانوناً نکالانہیں جاسکتا، اور باوجود مالک مکان کی کراہت وعدم رضا کے، وہ اس مکان سے سکونت کے ذریعہ فائدہ اٹھاتی رہے گی۔اس لیے مالک مکان کرایہ لینے سے انکار نہ کرے، کیوں کہ کرایہ نہ لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ رنڈی عوض (کرایہ مکان) اور معوض (منفعت مکان یعنی: سکونت) دونوں کے ساتھ متمتع ہوتی ہے، جوسراسر اعانۃ علی الاثم والعدوان میں داخل ہے۔اور اصحاب معاصی کے لیے سہولت وآسانی پیدا کرنے کے مرادف ہے،اور یہ عقل وفطرت ومذہب سب کے خلاف ہے،پس مالک مکان کرایہ لے لیا کرے،لیکن اس خیال سے نہیں کہ وہ ازروئے شریعت اس اجرت وکرایہ کا مستحق ہے،اوراس کے لیے اس سے انتفاع جائز ہے، بلکہ محض اس خیال سے کہ حتی الامکان اعانۃ علی الاثم والعدوان کا ذریعہ بننے سے محفوظ رہے۔پھر یہ کرایہ اور وہ روپیہ جو رنڈی سے لیا ہو،اس کے پاس جمع ہے،سب کا سب ہاؤس ٹیکس، انکم ٹیکس،منافع ٹیکس اور مال گذاری میں صرف کرتا رہے اور فاقہ مست محتاجوں اور معذوروں کو دے دیا کرے۔اس نیت سے نہیں کہ اس کو اس خیرات کا ثواب ملے گا، بلکہ محض فقر وفاقہ گرسنگی اور برہنگی دور کرنے کے ارادہ سے

(۱)"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أديت زكاة مالك، فقد قضيت ماعليك، ومن جمع مالا حراماً، ثم تصدق به، (أي لتحصيل الأجر) لم يكن فيه أجر، وكان إصره عليه، رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما والحاكم(۱) كلهم من رواية دراج عن ابن حجيرة عنه، ورواه الطبراني (۲) من حديث ابى الطفيل، ولفظه: من كسب مالا حراما فاعتق منه، ووصل منه رحمه، كان ذلك إصراً عليه.

(۲)وروی أبو داود فی المراسیل عن القاسم بن مخیمرة، "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اکتسب مالا من مأثم، فوصل بہ رحمہ، أوتصدق بہ، أو أنفقہ فی سبیل اللہ، جمع ذلک کلہ جمیعا، فقذف بہ فی جھنم.

(۳) و عن عبداللہ بن مسعود قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن اللہ قسم بینکم أخلاقکم، کما قسم بینکم أرزاقکم، الحدیث ،وفیہ: ولا یکسب عبد مالا حراماً، فیتصدق بہ فیقبل منہ، ولا ینفق منہ فیبارک لہ فیہ، ولا یترک خلف ظھرہ، إلا کان زادہ الی النار، إن اللہ لا یمحو السیئ بالسیئ ولکن یمحو السیئ، بالحسن، إن الخبیث لا یمحو الخبیث، رواہ أحمد وغیرہ من طریق أبان بن اسحق عن الصباح بن محمد، قد حسنھما بعضھم" (الترغیب والترھیب ۲/۲۳۷).

یہی حکم اس سودخوار کی سودی کمائی کا ہے، جوسودی لین دین سے توبہ کرے۔ ہر اس حکیم کو جومحض مردم شاری کا مسلمان نہیں ہے، رنڈی کے علاج سے پرہیز کرنا چاہئے الا عند الاضطرار ۔اوراگر رنڈی کے یہاں بغرض معائنہ چلا جائے اورفیس لے لے،تو اس کے لیےاس سے انتفاع درست نہ ہوگا، بشرطیکہ اس رنڈی کے پاس بجز اس حرام کمائی کے دوسری حلال اورطیب کمائی نہ ہو روی عن ابی ھریرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "من اشتری سرقة وھو یعلم أنھا سرقة، فقد اشترک فی عارھا وإثمھا" رواہ البیھقی (۵/۳۳۶)وفی إسنادہ احتمال للتحسین، ویشبہ أن یکون موقوفا اوراگر وہ حلال کمائی بھی رکھتی ہےتو فیس لینی جائز ہوگی۔یہی تفصیل اس کے ہاتھ کسی چیز کے فروخت کرنے میں بھی ملحوظ ہوگی۔

قال فی حدائق الأزھار "ویجوز معاملة الظالم بیعاوشراء، وما لم یظن تحریمہ" انتھی.

قال العلامة الشوکانی فی شرحہ السیل الجرار: "وقد ثبت وقوع المعاملة منہ صلی اللہ علیہ وسلم، لمن یفد إلی المدینة من الأعراب، الباقین علی الشرک، إذ ذاک، وھذا معاملة أصحابہ رضی اللہ عنھم منھم بمرئ منہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسمع، وھم فی حال جاھلیتھم، مرتطمون فی المحرمات، مرتکبون فی الظلم، وغالب ما فی أیدیھم مما یأخذ ونہ قھرا وقسرا وغصبا من أموال بعضھم بعضا، مع کونھم مستمرین علی ربا الجاھلیة، الذی ھو الربا المحرم بلا خلاف، وھکذا کان صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ یعاملون الیھود من أھل المدینة وممن حولھا، وھم مستحلون لکثیر مما حرمہ شرعنا، وھکذا کان صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) صحیح ابن خزیمة (۲٤۷۱) ٤/۱۱۰، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان (۲۲۰٦)۸۹/۵، المستدرک ۹۰/۱(۲) مجمع الزوائد ۲۹۲/٦.

يتعامل هو وأصحابه أهل مكة قبل الهجرة، ومن يرد اليها من طوائف الكفار، ولم يسمع على كثرة هذه المعاملة وتطاول مدتها أنه صلى الله عليه وسلم قال هذا: كافر لا تحل معاملته، ولا قال أحد من أصحابه كذلك، وإذا كان هذا في معاملة الكفار الذين هذا حالهم و مسلكهم، فكيف لا تجوز معاملةمن هو من المسلمين مع تلبسه بشيء من الظلم، فإن مجرد كونه مسلماً، يروعه عن بعض ماحرم الله تعالىٰ، وإن وقع في بعض المحرمات تنزه عن بعضها.

فغاية الأمر أن ما في يده قد يكون مما هو حرام، وقد يكون مما هو حلال، ولا يحرم على الانسان الا ما هو نفس الحرام وعينه، وأما طريقة الورع، فلا شك أن الأمر كما قال رسول اله صلى الله عليه وسلم فيما صح عنه: الحلال بين والحرام بين ومابينهما مشتبهات، والمؤمنون و قافون عند الشبهات، ولكنه يقال لو كان هذا، أعني معاملة الظالم من هذا القبيل. لما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله أصحابه، مع علمه بذلك، وتقريره له، وإذا كان هذا في المعاملة بالبيع والشراء ونحوهما، كان قبول عطاء هم وهباتهم كذلك، فقد كان الصحابة بعد انقراض خلافة الخلفاء الراشدين، يقبضون العطاء والجوائز والهبات ممن بعدهم، مع تلبسهم بشيء مما لايبيحه الشرع، وعدم توقفهم على ما يسوغه الحق، ولهذا يقول صلى الله عليه وسلم: الخلافة بعدی ثلاثون عاما، ثم يكون ملكا عضوضاً" انتهى كلام الشوكاني.

اور حنفی مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کے پاس مال حرام ہو (اجرت زنا، ونوحہ وزمر ورقص) اگر اور حلال مال بھی اس کے پاس ہے اور وہ مال حرام کی نسبت زائد ہے۔ تو اس کی دعوت کھانی اور ہدیہ لینا اور اجرت مکان یا اجرت علاج (فیس) لینی درست ہے بشرطیکہ یہ نہ معلوم ہو کہ جو کچھ اس نے اجرت یا ہدیہ وغیرہ میں دیا ہے عین مال حرام سے ہے، اور اگر یہ معلوم ہو یا یہ کہ مال حرام غالب ہو تو کچھ درست نہیں ہے۔

الأشباہ والنظائر میں ہے: "اذا كان غالب مال المهدى حلالاً، فلا بأس بقبول هديته وأكل ماله، مالم يتبين أنه من حرام، وإن كان غالب ماله الحرام، لا يقبلها ولا يأكلها، إلا إذا قال أنه حلال أو ورثه أو استقرضه" انتهى.

اور "حفظ الاصغرین" میں ہے: "فإن قلت: كيف ساغ للفقير تناول مافيه خبث؟ قلت: محله عدم علمه بحقيقة الحال، وإن علم به فهو كغيره لا يحل له" انتهى.

اور خزانة الروایات میں ہے: "في ملتقط الناصرى آكل الربا أو كاسبه حرام، أهدى اليه أو أضافه، وغالب ماله الحرام، لا يقبل ولا يأكل مالم يميزه، أن ذلك المال حلال ورثه أو استقرضه، وإن كان غالب ماله حلالا،

لا بأس بقبول هديته والأكل منه" انتهى.

اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وہ شخص جس کا کل مال حرام ہے اگر خیرات کرنا چاہیے تو قرض لے کر کرے، اور اپنے مال خبیث سے اس قرض کو ادا کرے اور قرض لے کر جو خیرات کرے گا اس کا ثواب اس کو ملے گا اور نذر، تحفہ، ہدیہ، اجرت علاج وغیرہ لینا بھی اس سے درست ہوگا۔

حفظ الأصغرين میں ہے: "في الخلاصة: قال في شرح حبل الخصاف لشمس الائمة، أن شيخ ابا القاسم كان ممن يأخذ جائزة السلطان، وكان يستقرض جميع حوائجه ويقضي دينه بما يأخذه من الجائزة" انتهى.

قلت: هذه حيلة شنيعة لتحليل الانتفاع بالمال الحرام الخبيث وهي حرام عندنا.

(محدث دہلی ج:ش:۴ شعبان ۱۳۶۶ھ/ جولائی ۱۹۴۷ء)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ بنک کے لئے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے یا ناجائز؟

السائل سکریٹری انجمن اہل حدیث، موتی بازار مالیرکوٹلہ

ج: بنک سے منافع کے نام سے جو رقم روپیہ جمع کرنے والوں کو ملتی ہے شرعاً اس کے ربا (سود) ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس کے علاوہ بنک کا سارا معاملہ سود پر ہی چلتا ہے، غرض بنک قائم کرنے والے، بنک کے ذریعہ سودی کاروبار کرتے ہیں جو شرعاً حرام ہے، پس بنک کے لئے مکان کرایہ پر دینا ناجائز ہے لأنه إعانة على المعصية، وقال الله تعالىٰ: "تعاونوا على البر والتقوىٰ ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" الآية (المائدة)

یعنی: یہ گناہ میں امداد پہونچانا ہے، اللہ نے فرمایا ہے کہ: "نیکی کے کام میں مدد دو، معصیت کے کام میں امداد مت دو"۔

قال الموفق بن قدامة في المغني ۱۳۳/۸: "ولا يجوز للرجل إجارة دار، لمن يتخذها كنسية أو بيعة، أو يتخذها لبيع الخمر أوالقمار، وبه قال الجماعة، وقال ابو حنيفة: إن كان بيتك في السواد، فلا بأس أن تؤجره لذلك، و خالفه صاحباه، واختلف أصحابه في تأويل قوله، ولنا أنه فعل محرم فلم تجز الإ جارة عليه، كإجارة عبده للفجور". انتهى.

علامہ موفق بن قدامہ نے کتاب المغنی میں لکھا ہے کہ: "کسی ایسے شخص کو مکان کرایہ پر نہ دینا چاہئے، جو کنیسہ (یہودی عبادت خانہ) بنائے، یا اس میں شراب فروخت کرے یا قمار (جوا) بازی کرے، ایک جماعت ائمہ کا یہی مذہب ہے، البتہ امام حنیفہ نے فرمایا ہے کہ: دیہات میں اگر کسی کا گھر ہو تو کرایہ پر دے سکتا ہے، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد نے امام صاحب کی مخالفت کی ہے۔ ہمارا صحیح مسلک یہ ہے کہ اس طرح مکان کا کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے جس طرح غلام کو بدکاری کے لئے اجرت پر نہیں دیا جاسکتا"۔

ہاں حنفی مذہب کی رو سے جائز ہے، مولوی رشید احمد گنگوہی کی ایک تقریر صاحب بذل المجہود نے ۴/۲/ ۷ ا بایں الفاظ لکھی ہے: "ثم فی ایتاء عمر حلته، الی أخ له مشرک بمکة، جواز الإحسان إلی المشرک والصلة، و المنهی عنه إنما هو المودة، لا مجرد الإحسان، وأیضا فیه دلیل إلی ماذهب الیه الامام من إجارة المسلم داره، فمن یعلم أنه یرتکب فیها حراما، کمجوسی یتخذه بیت نار، أو وثنی یتخده بیت الأصنام، إلی غیر ذلک، وذلک لأن ایتائه ذلک لیس بمستلزم تلک المعصیة، وانما یتخلل بینهما فعل فاعل مختاربین أن یفعل، وأن لا یفعل، فإن عمر حین أعطی الحلة أخاه، کان علی یقین من لبسه ایاها، غیر أنه لما لم یکن مستلزما لبسه إیاها، بل جاز أن یکون کسوته أیاها، ککسوة النبی صلی الله علیه وسلم تلک الحلة عمر، فإنه لم یترتب علیه لبس عمر إیاها، فکذلک کان جائزاً هنا" انتهی

"عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے مشرک بھائی کو کرتہ دیا تھا، جس سے مشرک کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ مشرک سے صرف دلی محبت ممنوع ہے نہ کہ مجرد احسان، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فعل دلیل ہے اس پر جو امام صاحب نے فرمایا ہے کہ مسلمان اپنا مکان کرایہ پر ایسے آدمی کو دے سکتا ہے جو اس مکان میں ارتکاب گناہ کرے، جیسے: مجوسی کو دینا جو آگ کی پرستش کرے، یا کسی بت پرست کو دینا جو بت کی پوجا اس گھر میں کرے، کیوں کہ کرایہ پر مکان کا دینا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ارتکاب معصیت ہی اس میں کرے گا۔ ہوسکتا ہے کرے یا نہ کرے، جس طرح عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کرتہ دیا تھا پہننے ہی کے خیال سے، مگر یہ مستلزم نہیں ہو گیا لازمی طور پر پہننے ہی کو، جس طرح خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو ایک حلہ پہننے کے لیے دیا تھا، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہیں پہنا۔ پس اسی طرح کرایہ پر دیا جاسکتا ہے کیوں کہ کوئی ضروری نہیں کہ اس میں ارتکاب معصیت ہی کیا جائے گا"۔

لیکن خود حنفیہ لکھتے ہیں کہ یہ استحساناً نا جائز ہے۔ چنانچہ فخر الاسلام لکھتے ہیں: "قول الإمام قیاس، و قولهما استحسان، کذا یستفاد من الکفایة وعیون الأبصار وغیرهما من کتب الفقه، ومن المعلوم أن الإستحسان مقدم علی القیاس، وأیضا بین إجارة الدار لمن یتخذها لبیع الخمر أوالقمار والتصرفات للربوبیة، وبین ایتاء عمر حلته لأخ له مشرک بمکة، فرق عظیم وبون بعید، لا یخفی علی المتأمل، فلا یصح قیاس الأول علی الآخر" فخر الاسلام بزدوی حنفی کہتے ہیں کہ: "امام صاحب کا قول محض قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین (امام ابو یوسف و محمد) کا قول استحسان پر۔ اور استحسان قیاس پر مقدم ہوتا ہے، جیسا کہ کفایہ اور عیون الابصار وغیرہ کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فعل اور مکان کے حرام کاروبار کے لئے کرایہ پر دینے میں بہت بڑا فرق ہے۔ ایک کا دوسرے پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے"۔

(مصباح بستی/شعبان ورمضان ۱۳۷۱ھ)

س: زید زرعی زمین یعنی: کھیتی والی زمین کا مالک ہے، بکر سکنی مکان یعنی: رہائشی زمین کا مالک ہے، ان دونوں کے درمیان ایک سکنی یعنی: رہائشی زمین فروخت ہورہی ہے۔ جو زید زرعی زمین والے نے خریدی ہے۔ بکر زید سے کہتا ہے کہ تم زرعی زمین کا شفعہ زرعی زمین پر کر سکتے ہو، سکنیٰ زمین پر یہ شفعہ نہیں کر سکتے۔ لہٰذا تم سکنیٰ زمین مجھ کو دے دو۔ زید انکار کرتا ہے، زید سکنیٰ زمین لے کر اس میں کھیتی باڑی کرے گا، کیونکہ اس کی پہلے زمین کھیتی والی موجود ہے اس میں شامل کر دے گا۔ کھیتی باڑی کرنے سے بکر کے مکان کو نقصان پہونچے گا، کیونکہ اس کے مکان کے ساتھ پانی لگے گا۔ شریعت میں زمین سکنیٰ مبیعہ میں حق شفعہ کس کو حاصل ہے، اور کیا بکر کا قول صحیح ہے؟

ج: شریعت اسلامی میں حق شفعہ ہر جائداد غیر منقولہ میں ہے، خواہ وہ باغ ہو یا زرعی زمین، رہائشی مکان ہو یا افتادہ وسفید زمین، نہری ہو یا چاہی، اور حق شفعہ شریک اور خلیط کو جس طرح پہونچتا ہے اسی طرح ہمسایہ اور پڑوسی کو بھی۔ ارشاد ہے: "الجار أحق بصقبه" (نسائی شریف وغیرہ)(۱) پس اگر صورت مسئولہ میں واقعہ اس طرح ہے کہ زید کی زرعی زمین اور بکر کے رہائشی مکان، یا زمین کے درمیان وہ رہائشی زمین واقع ہے جس کو اس کے مالک نے زید کے ہاتھ فروخت کیا ہے، تو زید کو چاہئے کہ اس رہائشی مبیعہ زمین کا نصف حصہ نصف قیمت کے عوض بکر کو دیدے، اس مبیعہ زمین میں زید اور بکر دونوں کا حق برابر ہے، کیوں کہ یہ رہائشی زمین کسی تیسرے شخص ہاتھ فروخت ہوتی تو زید وبکر دونوں کو جوار وہمسائیگی کی وجہ سے حق شفعہ پہونچتا، اور دونوں اس مشتری سے مبیعہ زمین کو لے کر نصف نصف آپس میں تقسیم کر لیتے۔

پس صورت مسئولہ میں بکر کو شفیع آخر زید سے جو موجودہ صورت میں مشتری ہے، اپنے حق شفعہ کی رو سے زمین مبیعہ کا نصف لینے کا حق شرعاً حاصل ہے، زید کو لازم ہے کہ زمین کا آدھا حصہ بکر کے حوالہ کردے، بلکہ چوں کہ یہ زمین رہائشی ہونے کی وجہ سے بکر کے رہائشی مکان کے مشابہ اور مناسب ہے۔ اور زید کے اس کو کھیت بنا لینے کی وجہ سے بکر کے مکان کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہے، اس لئے اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ یہ زمین پوری بکر کو دے دی جائے۔ واللہ اعلم

مصباح بستی

(۱) بخاری، کتاب الشفعة باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع ۳/۱۱۵.

کتاب الرھن

س: زید کے پاس ایک کپڑا سینے کی مشین ہے، اب وہ مشین بنئے کے پاس چالیس روپے میں رہن رکھ دیا ہے، اور زید کہتا ہے کہ کوئی میری مشین چھڑوا دے اور میں سلائی کا کام کیا کروں گا، اور جو آمدنی ہوگی اس میں فی روپیہ ایک آنہ چھڑوانے والے کو دے دوں گا اور آہستہ آہستہ وہ چالیس روپے بھی ادا کر دوں گا، اب سوال یہ ہے کہ یہ طریقہ جائز ہے یا نہیں؟

ج: یہ طریقہ بلا شبہہ قطعاً ناجائز اور نادرست ہے، جو شخص چالیس روپے دے کر مشین چھڑوائے گا، وہ درحقیقت مالک مشین کو چالیس روپے بطور قرض دے گا، تاکہ اپنی مشین چھڑا لے۔ مالک مشین اپنے قرض خواہ یعنی: چالیس روپئے دے کر مشین چھڑوانے والے کو اس کے چالیس روپے تو بہر حال دے گا، اب مزید فی روپیہ ایک آنہ دینے کا جو وعدہ اور شرط کی جائے گی، اور اس وعدہ اور شرط کے مطابق مالک مشین ایک آنہ فی روپیہ مشین چھڑوانے والے کو دے گا، تو بلا شبہہ یہ سود (ربا) ہوگا، جس کا دینا اور لینا دونوں حرام ہے۔ قال في سبل السلام: ''الربا: هو الزيادة في المال من الغير، لا في مقابلة عوض''۔ ونیز عبداللہ ابن مسعود اور ابی بن کعب اور عبداللہ بن سلام اور ابن عباس اور فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں: ''كل قرض جر منفعة، فهو ربا'' (بیہقی ۵/۳۴۹) یعنی ''جو زیادتی مال میں بلا عوض حاصل ہو، وہ سود ہے۔ اور ہر وہ قرض جس سے منفعت حاصل ہو وہ بھی سود ہے۔ (مصباح بستی)

س: (۱) ایک شخص عبدالکریم دوسرے شخص عبدالقادر سے کہتا ہے کہ میں سخت ضرورت مند ہوں۔ تم مجھ کو پچاس روپیہ دو اور اس کے بدلے میری جائداد کا کچھ حصہ لے لو۔ جب میں تمھیں روپیہ واپس دوں گا، اس وقت اپنی جائداد واپس لے لوں گا۔ اور اگر زیادہ دیر لگے تو دو روپیہ یا چار روپیہ فی سال کٹتا جائے گا، اور اسی طرح سارا روپیہ ختم ہو جائے گا۔ پھر میں اپنی جائداد واپس لے لوں گا۔ کیا یہ معاملہ رہن کا شرعاً جائز ہے؟

۲۔ اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تم مجھ کو پچاس روپیہ دو اور اس کے بدلہ میں میری جائداد کا کچھ حصہ آٹھ سال کے لئے لے لو۔ ہر سال پانچ روپیہ کٹتا جائے گا، اور آٹھ سال کے بعد میں زمین لے لوں گا۔ کیا یہ جائز ہوگا؟

محمد عبدالقادر ضلع گوالپاڑہ آسام

ج: (۱) رہن کا یہ طریقہ ناجائز ہے۔ **اولاً**: اس لئے کہ راہن مرتہن سے کہتا ہے کہ جب میں تمھیں روپیہ واپس دوں گا، اس

وقت اپنی مرہونہ جائداد واپس لوں گا۔ تو جب تک راہن روپیہ واپس نہ کرنے، مرتہن اس کی مرہونہ جائداد سے فائدہ اٹھاتا رہے گا اور یہ " قرض جر منفعة" میں داخل ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے کیوں کہ کھلا ہوا سود ہے۔

ثانیا: اس لئے کہ جائداد مرہونہ کی آمدنی اور پیداوار کا لحاظ کئے بغیر، ہر سال صرف دو چار روپیہ کٹنے کی تعیین صحیح نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں بھی سود کا قوی امکان ہے۔ ہوسکتا ہے کہ پیداوار کسی سال کم ہو اور کسی سال زیادہ۔ و نیز ہوسکتا ہے کہ پیداوار اور آمدنی مرتہن کے کل اخراجات سے اور دو چار روپیہ سے جس کو راہن کٹوانا چاہتا ہے کئی گنا زیادہ ہو۔ تو مرتہن اپنے اخراجات سے اور کٹنے والے دو چار روپیہ سے جس قدر زیادہ اپنے پاس رکھے گا وہ "قرض جر منفعة "(السنن الکبری ۵/۳۴۹) میں داخل ہونے کی وجہ سے سود ہوگا۔

ج (۲): یہ دوسری صورت رہن کی اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ہر سال پانچ روپیہ کٹنے اور وضع ہونے کی تعیین نہ کی جائے، اور نہ رہن کی مدت مقرر کی جائے، بلکہ یوں معاملہ رہن کا کیا جائے کہ مرتہن کے اخراجات سے جس قدر زیادہ پیداوار ہوگی، وہ دین میں محسوب ہوتی جائے گی، خواہ وہ دس روپیہ کی ہو، یا آٹھ کی یا پانچ کی، او [illegible] دو سال میں ہی قرض اتر جائے، یا چار سال میں روی عن سمرة مرفوعاً: "من ارتهن أرضا بدين عليه، فإنه يقضي من ثمرتها، ما فضل من نفقتها، يقضي ذلك من دينه" (رواه الطبراني في الكبير، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: في إسناده مساتير (۱)، و في مسند عبدالرزاق (۲) عن طاؤس قال في كتاب معاذ بن جبل: من ارتهن أرضا بدين، فهو بحسب ثمرها لصاحب الرهن" (كنز العمال ۳/۲۴۸).

(مصباح بستی)

س (۱): زید نے بکر سے ایک ہزار روپیہ قرض لے کر بکر کے اطمینان کے لئے، اس کے پاس دس بیگھ زمین قابل زراعت گرو رکھ دی، روپیہ کی واپسی تک بکر کے واسطے آراضی مرہونہ سے بلا معاوضہ انتفاع، صریحی سود ہونے کی وجہ سے ناجائز۔ اور زمین پرتی چھوڑ رکھنے پر حکومت کی طرف سے قبضہ کر لینے، نیز دیگر فسادات کا اندیشہ ہے، لہذا فریقین آپس کی رضامندی سے یہ طے کرتے ہیں کہ بکر آراضی مذکورہ سے اس شرح لگان پر نفع اٹھاتا رہے جس لگان پر زمین یا اس جیسی زمین سے دوسرے لوگ کاشت کرتے اور نفع اٹھاتے ہیں، جن سے قرض وغیرہ کا علاقہ نہیں رہتا، تو بکر کے لئے قرض کی ادائے گی تک اس زمین سے اس طرح نفع حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲): حامد نے خالد سے پانچ سو روپیہ قرض لے کر اس کو پانچ بیگھ آراضی اس شرط پر دے دی کہ ادائے گی قرض تک دو روپیہ فی بیگھ سالانہ لگان دے کر نفع حاصل کرتے رہو، حالاں کہ وہ آراضی چھ روپیہ فی بیگھ سالانہ لگان پر حامد سے دوسرے آدمی جن سے لین دین کا تعلق نہیں، لینے

---

(۱) مجمع الزوائد ۴/۱۴۲ بلفظ: من رهن......(۲) مصنف عبدالرزاق (۱۵۰۸۲) ۸/۲۴۵ بلفظ: عن ابن طاووس عن أبيه، قال في كتاب معاذ بن جبل من ارتهن أرضاً، فهو يحسب ثمرتها لصاحب الرهن، من عام حج النبي صلى الله عليه وسلم ۔ واخرجه البيهقي ايضا (۶/۳۹) بلفظ: أن معاذ بن جبل قضى في من ارتهن نخلا مثمرا، فليحسب المرتهن ثمرتها من رأس المال، قال: و ذكر سفيان بن عيينة شبيها به، قال الشافعي: وأحسب مطرفا قال في الحديث: من عام حج النبي صلى الله عليه مسلم.

کے لئے تیار ہیں۔ نیز اور لوگ اسی قسم کی زمین اسی شرح لگان پر اٹھاتے رہتے ہیں۔ تو کیا اس صورت میں خالد کے لئے یہ انتفاع جائز ہے؟

رحم اللہ گونڈوی

ج: دوسرے سوال میں زمین مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کی جو صورت ذکر کی گئی ہے بلاشبہہ ناجائز ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک بیگھ زمین میں دو روپیہ سالانہ لگان سے بہت زائد رقم کا غلہ پیدا ہوتا ہے، اور زائد رقم کے غلہ سے فائدہ اٹھانا کھلا ہوا سود ہے، پس خالد کے لئے اس زمین مرہونہ سے انتفاع بصورت مذکورہ شرعاً ناجائز ہے "کل قرض جر منفعة فهو ربا" اخرجه البيهقي موقوفاً على ابن مسعود و عبدالله بن سلام و ابن عباس و فضالة بن عبيد (۳۴۹/۵) ہاں پیداوار سے لگان مذکورہ اور خرچ و اخراجات وضع کر لینے کے بعد، جس قدر غلہ بچے اس کو قرض میں کر لیا جایا کرے، تو اس طرح خالد کے لئے زمین مذکور سے انتفاع جائز ہوگا۔

"من رهن أرضاً بدين عليه، فإنه يقضي من ثمرتها مافضل بعد نفقتها، يقضي ذلك له من دينه الذي عليه، بعد أن يحسب لصاحبها الذي هي عنده، عمله و نفقته بالعدل، أخرجه الطبراني في الكبير، عن سمرة مرفوعاً، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (۱۴۲/۴)، والمناوي في الجامع الازهر: في إسناده مساتير وعن طاؤس قال: في كتاب معاذ بن جبل: من ارتهن أرضاً، فهو يحسب ثمرتها لصاحب الرهن، من عام حج النبي صلى الله عليه وسلم أخرجه عبدالرزاق" (كنز العمال ۲۲۸/۳).

پہلے سوال میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ قرض کی ادائے گی تک، اس زمین سے بصورت مذکورہ بکر نفع نہ حاصل کرے، الا یہ کہ زمین کی پیداوار سے بعد وضع اخراجات، جو باقی بچے وہ قرض میں محسوب کر لیا کرے جیسا کہ گذر چکا۔

عام شرح لگان پر نفع اٹھانے کی اجازت دینا بظاہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قرض رہن کے بعد مرتہن (بکر) نے راہن (زید) سے اس زمین کے کرایہ یا اجارہ پر لینے کا نیا معاملہ کیا ہے، اس حیثیت سے بکر کے لئے اس زمین سے انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

ابن قدامة المغني ۵۰۹/۶ میں لکھتے ہیں: "فأما إن كان الإ نتفاع بعوض، مثل ان استأجر المرتهن الدار عن الراهن بأجرة مثلها من غير محاباة، جاز في القرض وغيره، لكونه ما انتفع بالقرض، بل بالإجارة، وان حاباه في ذلك، فحكمه حكم الانتفاع بغير عوض، لايجوز في القرض" الخ.

اور اگر ان امور کا لحاظ کیا جائے کہ زید نے بکر کو عام شرح لگان پر نفع اٹھانے کی اجازت قرض کی وجہ سے دی ہے، اور فی الواقع قرض اور رہن رکھنے کے وقت ہی اس کی یہ نیت ہوتی ہے، اور یہ ہر دو حدیث مذکور میں ارض مرہونہ سے انتفاع کی جو صورت بیان کی گئی ہے فریقین کی تجویز کردہ صورت اس کے علاوہ ہے، اور یہ بعض لوگ اپنی زمین عام شرح لگان پر بھی اسی شخص کو دیتے ہیں، جو قرض میں ان کو ایک بڑی رقم دے، تو ان امور کا مقتضی یہ ہے کہ بکر کے لئے مرہونہ زمین سے بصورت مذکورہ فی السوال نفع اٹھانا جائز نہیں ہونا چاہئے،

ایسی حالت میں میرے نزدیک احتیاط اسی میں ہے کہ بکر ارض مرہونہ سے بصورت مذکورہ فی السوال فائدہ حاصل نہ کرے واللہ اعلم۔

(مصباح بستی/ ذی الحجہ ۱۳۷۲ھ)

س: ایک شخص نے چار ہزار کے عوض کچھ زمین رہن کی ہے، کیا مرتہن کے لئے اس مرہونہ زمین سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا؟ در آنحالیکہ راہن کو نفع میں شریک کرلیا گیا ہے، جس طرح سواری یا دودھ والے جانور سے انتفاع اس کے چارہ، گھاس، دانہ کے عوض جائز ہے، کیا اسی طرح ارض مرہونہ سے اس کی نگہداشت، مزدوروں اور بیلوں کے انتظامی تردد، اور اپنا کافی روپیہ لگا کر بندوبست نیز سرکاری پوت، خشک سالی کے ضروری مصارف کے عوض انتفاع جائز ہوگا یا نہیں؟، درآنحالیکہ سال بہ سال ایک معین رقم سے راہن کو بھی نفع میں شریک کرلیا گیا ہو۔ اگر ایسا ہو کہ ضروری مصارف کے بعد جو بھی نفع ہو راہن کو مجرا دے دیا جائے، تو کوئی شخص (مرتہن) ایسی زمین کے لئے اپنی فکری و ذہنی ترددات، دوڑ دھوپ، محنت و مشقت و خدمت کو کیوں کر گوارا کرے گا؟

عبدالرؤف خان جھنڈے نگر بستی

ج: اراضی مزروعہ مرہونہ سے مرتہن کے لئے فائدہ اٹھانا ہرگز جائز نہیں، خواہ مرتہن نفع میں راہن کو شریک کرے یا نہ، اور خواہ راہن نے اس کو انتفاع کی اجازت دی ہو یا نہ۔ صحابہ، تابعین، تبع تابعین، ائمہ محدثین، فقہاء سب کا اس پر اتفاق ہے۔ سواری اور دودھ والے جانور سے بقدر خرچ کے فائدہ اٹھانا خود قیاس کے خلاف ہے، (لیکن حدیث صحیح کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا) تو اس پر زمین مرہونہ کو کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ **وقد بسط البسط الکلام علیه العلامة الورع الشیخ عبدالجبار الغزنوی فی فتاواہ، وابن قدامة فی المغنی (۷/ ۵۱۱) أشد البسط فارجع إلیهما.**

شریعت اسلامی نے آپ کو زمین گرو لینے پر کب مجبور کیا ہے کہ بغیر اکل مال بالباطل والی صورت اختیار کئے ہوئے آپ اس پر عمل نہ کرسکیں۔ مسلمانوں کے معاملات بے حد خراب ہو چکے ہیں۔ عموماً مشتبہ، مشکوک بلکہ غیر طیب اور ناجائز طریقہ پر فائدہ اٹھانے کی عادت پڑ گئی ہے، اس لئے مشروع اور جائز صورت پر عمل کرنا مشکل بلکہ ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور اس لئے ناجائز ذرائع کو حلال و جائز کرنے کے لئے، طرح طرح کے شکوک و شبہات و حیلے تراشے جاتے ہیں۔ انا للہ و انا الیه راجعون. (محدث دہلی)

س: زید نے بکر کے پاس اپنی زمین رہن رکھ کر کچھ روپئے ایک اجل معین پر قرض لئے۔ لیکن زید اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے اجل معین پر روپیہ ادا نہیں کرسکا۔ چنانچہ بکر نے اس کی زمین مرہونہ پر قبضہ کرلیا۔ اس کے بعد بکر نے اس زمین میں ایک مسجد بنوائی، جس میں چودہ پندرہ سال سے لوگ نماز پڑھتے چلے آرہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس مسجد میں نماز پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ نیز اب اس زمین کے متعلق کیا فیصلہ کیا جائے؟۔

ج: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "لا یغلق الرھن من صاحبه الذی رھنه، له غنمه وعلیه غرمه" (شافعی، دار قطنی:۳/۳۳، حاکم: ۲/۵۱، بیھقی: ۶/۴۴، ابن حبان: ۷/۵۷۰ .(۱)

یقال: "غلق الرهن یغلق غلوقاً، إذا بقی فی یدالمرتهن، لا یقدر راهنه علی تخلیصه، والمعنی: أنه لا یستحقه المرتهن، إذا لم یفتکه، وکان هذا من فعل الجاهلیة، أن الراهن إذا لم یؤد ما علیه فی الوقت المعین، ملک المرتهن الرهن، فأبطله الإسلام" کذا فی النهایة (۳/۳۷۹).

وقال فی القاموس: "غلق الرهن کفرح، استحقه المرتهن، وذلک إذا لم یفتکه فی الوقت المشروط" انتهی. ومن أحب التفصیل رجع الی الروضة الندیة شرح الدرر البهیة للشوکانی (۲/۲۱۰. ۲۱۱. ۲۱۲)

حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اگر راہن وقت معینہ پر دین ادا نہ کر سکے، تو شی مرہون اس کی ملکیت سے نکل کر مرتہن کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، بلکہ حسب سابق راہن کی ملکیت میں باقی رہتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مرتہن کے لئے جائز نہیں کہ اپنے کو اس کا مالک سمجھ کر اس میں کسی قسم کا تصرف از قسم بیع و ہبہ و صدقہ و تعمیر وغیرہ کرے۔ پس صورت مسئولہ میں اجل معین پر دین نہ ادا کرنے سے بکر اس زمین کا مالک نہیں ہوا، لہٰذا اس میں مسجد تعمیر کرنے کا حق بھی اس کو حاصل نہیں تھا، اس کا یہ تصرف غاصبانہ وظالمانہ ہے، اور یہ زمین ارض مغصوبہ کے حکم میں ہے اس لئے یہ مسجد شرعاً مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔

ایسی عمارت میں جوارض مغصوبہ پر بنائی گئی ہو نماز نہیں پڑھنی چاہئے۔ اگر چہ جو نمازیں اب تک ادا کی گئی ہیں وہ مسقط ذمہ ہیں۔ راہن زید کو چاہئے کہ یہ زمین مرہونہ فروخت کر کے بکر کا زر رہن ادا کر دے، اور اگر وہ قصداً کوئی صورت ادائیگی کی اختیار نہ کرے، تو بکر عدالت کے ذریعہ اس زمین کو فروخت کروا کر اپنا حق وصول کرے۔ اگر قیمت زر رہن سے زیادہ ہو، تو زائد حصہ راہن زید کو دیدے۔

"إذا حل الحق، لزم الراهن الإیفاء، لأنه دین حال، فلزم ایفاؤه کالذی لارهن به، فإن لم یوف، وقد کان أذن للمرتهن أوللعدل فی بیع الرهن ،باعه ووفی الحق من ثمنه، وما فضل من ثمنه فلما لکه، وأن فضل من الدین شیٔ، فعلی الراهن، فإن لم یکن أذن لهما فی بیعه، وکان قد أذن لهما ثم عز لهما، طولب بالوفاء، وبیع الرهن، فإن فعل، وإلافعل الحاکم، ما یری من حبسه و تعزیره، لیبیعه أو یبیعه بنفسه أو رهینه، بهذا قال الشافعی، وقال ابوحنیفة: لا یبیعه الحاکم، لأن ولایة الحاکم علی من علیه الحق، لا علی ماله، فلا ینفذ بیعه بغیر إذنه، ولنا حق تعین علیه، فإذا امتنع من ادائه، قام الحاکم مقامه من ادائه، کالایفاء من جنس الدین، وإن وفی الدین من غیر الرهن، انفک الرهن" (المغنی لا بن قدامة ۶/۵۳۱).

(مصباح بستی محرم ۱۳۷۲ھ)

---

(۱) یہ حدیث علامہ البانی کے قول کے مطابق مرسل ہے۔ ارواء الغلیل (۱۴۰۶) ۵/۲۳۹.

☆ رہن کی مذکورہ دونوں صورتیں شرعا ناجائز ہیں۔ مزروعہ کھیت یا زرعی زمین کے رہن رکھنے کی جائز صورت صرف ایک ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرض دینے والا مرتہن حکومت کو جو سرکاری لگان دے یا زمین کے مالک کسان یا زمیندار کو جو پوت دے اور کاشت پر جس قدر خرچ کرے اس پوت یا سرکاری مال گزاری کو اور کاشت پر جو کچھ خرچ کیا ہے اس کو ہر سال کی پیداوار سے وضع کرلیا کرے اس کے بعد جو کچھ غلہ بچے اس کو اصل قرض میں محسوب کرتا جائے۔

یہ تو صورت تھی قرض اور رہن کی اور شرعی حکم کی۔ رہ گیا شروع ہی سے اپنی قابل کاشت زمین اور کھیت یا باغ کو ایک سال کے لئے، یا اس سے زائد مدت کے لئے کسی کو روپیہ کے بدلے میں کرایہ پر دینا جس کو اصطلاحا ''کراء الارض بالنقد'' کہتے ہیں، تو اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ بلا کراہت جائز ہے۔

☆ بینک کا سود لے کر ہاؤس ٹیکس، بکری ٹیکس یا اسی طرح کے کسی اور ظالمانہ ٹیکس کی ادائے گی میں، یا کسی انگریزی اسکول میں خرچ کردیا جائے۔

☆ **الغلام مرتهن بعقيقه** کا مطلب یہ ہے کہ: جس طرح شئی مرہون زر رہن کو لازم ہے اسی طرح بچے کو عقیقہ گویا لازم ہے، شئی مرہون زر رہن کے مقابلہ میں محسوس ہوتی ہے اور زر رہن کی ادائے گی کے بغیر واگذار نہیں ہوسکتی، اسی طرح بچہ عقیقہ کے مقابلہ میں محبوس ہوتا ہے، بغیر عقیقہ کے اس کا چھٹکارا نہیں ہے۔ مقصود عقیقہ کا تاکد بیان کرنا ہے۔

☆ غیر مستطیع معذور ہے ''لا يكلف الله نفسا إلا وسعها'' جب کبھی وسعت ہو عقیقہ کردے کام چل جائے گا۔

عبیداللہ رحمانی (۱۰/۴/۱۹۶۷)

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر

ج:۳/۴: ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء ۱۴۱۵ھ)

کتاب الأضاحی والذبائح

☆ قربانی ہرسال ہر مستطیع پر ہے خواہ مرد ہو یا عورت، بڑے جانور کا ایک حصہ صرف ایک نفر کی طرف سے ہوگا، خواہ مرد ہو یا عورت۔ اس ایک حصہ میں شرکت نہیں ہوسکتی۔ شوہر گھر کا ذمہ دار اور کل افراد خانہ (اہل وعیال) کا کفیل ہے۔ استطاعت کی صورت میں قربانی کا مکلف اور مخاطب وہی ہے، اس لئے اگر ایک حصہ کی استطاعت رکھتا ہے تو اوسے اپنے ہی نام کرنی چاہیے۔ اگر اہلیہ بھی اپنے نام کی قربانی کی استطاعت رکھتی ہے تو اوسے بھی قربانی کرنی چاہیے۔ اور اگر شوہر اپنے نام قربانی کرنے کی استطاعت کے ساتھ بیوی کی طرف سے بھی قربانی کی استطاعت رکھتا ہے، تو اوس کی طرف سے بھی کردے، مگر یہ بیوی پر اس کا تبرع واحسان ہوگا، ایسا کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ لیکن ایسا کرنا ٹھیک نہیں ہے کہ صرف ایک حصہ قربانی کی استطاعت کی صورت میں اپنے نام تو نہ کرے اور اپنے بجائے بیوی کے نام کردے۔

یہ تفصیل بڑے جانور کی قربانی میں ہے۔ بکری، بکرا، مینڈھا، دنبہ یعنی: چھوٹے جانور کی قربانی میں شوہر اور اوس کے سب اہل وعیال کی شرکت ہوسکتی ہے۔ قربانی کے وقت یہ کہہ دے کہ: "اللهم لک ومنک فتقبل عنی وعن أهل بيتی" تو سب کی طرف سے قربانی ہو جائے گی۔

عبیداللہ رحمانی ۲۸/نومبر ۱۹۷۹ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی، جلگاؤں)

☆ بندوق کے چھرے یا گولی سے شکار کیا ہوا جانور یا پرندہ، اگر ذبح کئے جانے تک زندہ رہے ہیں اور ذبح کرنے سے اس کی جان نکلے تب تو اس کا کھانا جائز اور حلال ہے، اور اگر ذبح کرنے سے پہلے پہلے اس کی موت کا یقین یا شبہ ہو، تو اس کا ذبح کرنا کافی نہیں ہوگا، اور اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

جانور یا پرندہ کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ، دھار دار چیز سے ذبح کرنے کے ذریعہ خون اور جان نکلے (سوائے ہڈی اور ناخن کے)، یا بحالت ضرورت یا مجبوری جانور کے کسی مقام میں دھار دار چیز مثلا: بلم، بھالا سے مارنے سے خون اور جان نکلے۔ بندوق کی گولی یا چھرہ سے جانور کا جو خون نکلتا ہے، وہ بندوق چلانے والے کی قوت اور زور کی وجہ سے زخم ہو کر خون نکلتا ہے۔ نفس چھرہ یا گولی میں کوئی دھار نہیں ہوتی، اور نہ اس کے اندر بدن کو پھاڑنے، چیرنے، زخمی کرنے کی ذاتی صلاحیت ہوتی ہے۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹۷۸/۲/۶ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ قربانی جس کے نام سے ہو دراصل وہی اس قربانی کے ثواب کا مستحق ہے۔ ہاں اگر وہ اپنے ثواب میں گھر کے دوسرے افراد کے شریک ہونے کی نیت کر لے، تو انشاء اللہ وہ لوگ بھی قربانی کرنے والوں کے بقدر ثواب میں شریک ہو جائیں گے۔

یہ خیال اور عقیدہ کہ اگر کسی نے ایک سال گائے میں ایک حصہ لیا، تو اسے سات سال تک ایک حصہ کے ساتھ قربانی کرنی ہوگی اور جب ہی قربانی مکمل اور باعث ثواب ہوگی، یہ خیال اور عقیدہ بالکل بے بنیاد اور بے اصل ہے۔ شریعت اسلامی میں اس خیال کی کوئی اصل نہیں ہے۔ جس شخص نے لوگوں میں یہ غلط خیال اور عقیدہ پھیلایا ہے اس نے لوگوں میں بڑی گمراہی پھیلائی ہے۔ اس کی سزا اسے وہاں بھگتنا ہوگا کہ اپنے اس گمراہ کن خیال کو پھیلا کر لوگوں کو قربانی کی عبادت سے روکنے کا ذریعہ بن گیا۔

س: "**وفدینه بذبح عظیم**"(۱): **من الجنة، وهو الذی قربه هابیل، جاء به جبرئیل علیه السلام فذبحه السید ابراهیم**" الخ اس سلسلہ میں ابن کثیر معالم التنزیل وغیرہ تفسیروں میں جو روایات درج ہیں وہ محدثین کے معیار کے لحاظ سے کس پایہ کی ہیں، اور اسلام میں ان روایات کا کیا مقام ہے؟

محمد امین اثری از علی گڑھ
۱۷/ مئی/ ۱۹۷۲ء

ج: آیت مسؤل عنہا میں ذبح عظیم سے کبش مراد ہونے پر علمائے امت، مفسرین، محدثین، فقہاء متفق ہیں۔ رہ گئی اس کی تفصیلات کہ اس کو جبرئیل جنت سے لائے تھے اور یہ کہ وہ جنت میں عرصہ دراز (۴۰ سال) تک رہا تھا اور یہ کہ وہ وہی کبش تھا جس کی ہابیل ابن آدم نے قربانی دی تھی وغیر ذلک، سو ایسا ہونا نہ عقلا محال ہے اور نہ خارج از قدرت الٰہی ہے۔ اس لئے ان تفصیلات کا انکار ضروری نہیں ہے اور چوں کہ یہ تفصیلات کسی مرفوع معتبر حدیث سے ثابت نہیں ہیں بلکہ یہ صرف عبداللہ بن عباس کا قول ہے اور وہ بھی ادنی درجہ کی بعض کتب تفسیر (ابن ابی حاتم، عبدالرزاق، ابن اسحاق) وغیرہ میں مروی ہے، اس لئے ان پر ایمان لانا بھی ضروری نہیں ہے واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی ۲۱/۴/۱۳۹۳ھ
(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۹۴)

☆ ماہنامہ الحق حیدر آباد کا محولہ شمارہ جس میں عیاض عقاد کا مضمون قربانی اور قرآن حکیم پر آپ کی تنقید شائع ہوئی ہے، ہماری نظر سے نہیں گذرا ہے۔ رسالہ مذکورہ ہمارے یہاں آتا ہی نہیں، مضمون کے عنوان "قربانی اور قرآن حکیم" سے ہی یہ اندازہ ہوتا ہے اور یہ اندازہ غلط نہیں ہے کہ مضمون نگار عیاض عقاد کے نزدیک سنت یعنی: حدیث، قرآن کی طرح دین اور حجت شرعی نہیں ہے، اور مضمون میں

(۱) الصافات: ۱۷.

ان لوگوں کی ترجمانی کی گئی ہے۔ جوحج اور عید الاضحیٰ کے موقع پر قربانی کرنے کوفضول کام اور مال کے ضیاع کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

ماہنامہ ''طلوع اسلام'' تقسیم ہند سے پہلے غلام محمد پرویز کی ادارت میں دلی سے شائع ہوتا تھا اور بٹوارہ کے بعد لاہور سے۔ اور پرویز جو تقسیم سے پہلے سکریٹریٹ میں ملازم تھے، اسلم جیراجپوری استاد تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ساختہ وپرداختہ ہیں۔ مضمون نگار نے اپنے قارئین کو مرعوب کرنے کے لئے بے ضرورت تفسیر اور حدیث اور فقہ اور شروح حدیث کی بہت ساری کتابوں کے نام اور حوالے لکھ دیئے ہیں۔ قربانی کی نفس مشروعیت پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے یا محض سنت موکدہ؟، ائمہ اربعہ میں سے امام شافعی اور جمہور علماء اس کے سنت موکدہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کے وجوب کے قائل ہیں اور امام احمد کہتے ہیں: ''يكره تركها مع القدرة، وروى عنه أنها واجبة''، کسی بھی صحابی سے اس کی کراہت ہرگز منقول نہیں ہے۔ البتہ حضرت ابوبکر وعمر اور بعض دوسرے صحابہ سے یہ منقول ہے کہ ''إنهم كانوا لا يضحون، كراهة أن يظن من رآهم أنها واجبة''، اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ قربانی نہ کرنے والے یہ حضرات قربانی کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے اور مکروہ سمجھنے کی بنا پر قربانی نہیں کرتے تھے۔

مرعاۃ ج ۲/ ۳۴۹/ ۳۵۰ طبع لکھنؤ میں قائلین وجوب اور قائلین سنیت کے دلائل تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ اسی مرعاۃ میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ:" الأصل في مشروعيتها الكتاب والسنة والاجماع، أما الكتاب، فقوله تعالى: "فصل لربك وانحر"، أي صل صلاة العيد، وانحر النسك: اى الأضحية، كما قاله جمع من المفسرين، وأما السنة، فما روى في ذلك من أحاديث الباب، وهي متواترة من جهة المعنى، لأنها مشتركة في أمر واحد، وهو مشروعية الأضحية، وأما الإجماع، فهو ظاهر، لاخلاف في كونها من شرائع الدين، وقدتواتر أمر المسلمين بذلك من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلي يومنا هذا، وهي من سنة ابراهيم عليه السلام، لقوله تعالى: "وفديناه بذبح عظيم" واختلف هل هي سنة اوواجبة؟" الخ.

امام شوکانی قربانی کے وجوب کے قائل ہیں، چنانچہ ''السیل الجرار'' میں وجوب کے دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"وبهذا تعرف أن الحق ماقاله الأقلون، من كونها واجبة، ولكن هذا الوجوب مقيد بالسعة، فمن لا سعة له لاأضحية عليه" انتهى.

ہمارے نزدیک وسعت رکھنے والے کے لئے قربانی کا ترک کرنا سخت مکروہ ہے کیوں کہ قربانی سنت مؤکدہ ہے واللہ اعلم

املاہ: عبیداللہ رحمانی ۱۸/۵/۱۳۹۹ھ

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۱۶/ ۱۷۰)

س: زید کسی بزرگ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام قربانی کرنا چاہتا ہے لیکن اس کی مالی حالت ایسی نہیں کہ ایک حصہ سے زائد قربانی کر سکے؟

بکر کہتا ہے کہ مالک کا اپنی طرف سے قربانی کرنا ضروری ہے۔ بغیر اپنی طرف سے قربانی کئے ہوئے کسی مردہ کی طرف سے قربانی کرنے پر اکتفا کرنا درست نہیں۔ مگر زید غریب ہے اپنے نام اور کسی بزرگ کے نام یعنی: دو قربانی کی حیثیت نہیں رکھتا۔ تو کیا ایسی صورت میں زید صرف کسی بزرگ کے نام قربانی کرسکتا ہے؟ یا اسے بھی لازمی طور پر اپنی طرف سے قربانی کرنا ہوگی؟۔

ج: قربانی اصل میں زندہ شخص پر ہے، اگر وہ وسعت رکھتا ہے تو عید الاضحیٰ کے دنوں میں اللہ تعالی کے لئے اپنی طرف سے جانور کی قربانی دے، اور اگر مزید گنجائش رکھتا ہو تو اس کو مردہ کی طرف سے قربانی کرنے کی محض رخصت واجازت ہے۔ کسی شخص پر مردہ کی طرف سے خواہ وہ اس کا اپنا عزیز ہو یا کوئی اجنبی بزرگ یا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ قربانی کرنا نہ تو واجب ہے نہ سنت موکدہ۔

پس اپنی طرف سے قربانی نہ کرنا اور اپنی بجائے مردہ کی طرف سے قربانی کرنا خلاف اصل ہے، اور واجب یا سنت موکدہ پر ایک مباح چیز کو مقدم کرنا اور ترجیح دینا ہے، جو شرعا غلط ہے۔

و نیز جن بعض احادیث سے مردہ کی طرف سے قربانی کرنے کی اجازت واباحت ثابت کی جاتی ہے ان میں اس کے ساتھ خود اپنی طرف سے قربانی کرنے کی تصریح موجود ہے۔ لہذا اپنی طرف سے قربانی نہ کرنا اور اپنی طرف سے قربانی کرنے کی بجائے مردہ کی طرف سے قربانی کرنا احادیث کے بھی خلاف ہے۔ واللہ اعلم

(ماہنامہ ''السراج'' جھنڈانگر، نیپال اپریل ۱۹۹۸ء)

س: کیا قربانی کا جانور ذبح کرنے کے وقت قربانی کی دعا پڑھنی اور ''بسم اللہ'' اور ''اللہ اکبر'' کہنا اور جن لوگوں کی طرف سے قربانی کی جائے ان کا نام لینا ضروری ہے یا محض نیت کر لینی کافی ہے؟

ج: بہتر یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اپنا جانور اپنے ہاتھ سے ذبح کرے، اور اگر دوسرے سے ذبح کرائے تو بہتر یہ ہے کہ وہاں حاضر اور موجود رہے: ''وان ذبحها بيده كان أفضل، لأن النبى صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين أقرنين أملحين، ذبحهما بيده، وسمى وكبر، ووضع رجله على صفاحهما، نحر البدنات الست بيده، ونحر من البدن التى ساقها فى حجته ثلاثا وستين بدنة بيده، ولأن فعله قربة، وفعل القربة أولى من استنابة فيها، فإذا استناب فيها جاز، لأن النبى صلى الله عليه وسلم استناب عن نحر باقى بدنه بعد ثلاث وستين، وهذا لاشك فيه، ويستحب أن يحضر ذبحها، لأن فى حديث ابن عباس الطويل: واحضروها إذا ذبحتم، فإنه يغفر لكم عند أول قطرة من دمها، وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة: أحضرى أضحيتك، يغفر لك بأول قطرة من دمها''
(المغنی ۱۳/۳۸۹/۳۹۰)۔

''وأمر أبو موسى الأشعرى بناته أن يضحين بأيديهن'' (بخاری)(۱).

ذبح کے وقت ''بسم اللہ'' کہنا فرض ہے۔ اگر قصدا دیدہ دانستہ چھوڑ دیا تو وہ ذبیحہ حرام ہوگا، اور اگر بھول کی وجہ سے نہیں کہہ سکا

(۱) كتاب الاضحية باب من ذبح ضحية غيره ٢٢٣٧/٦۔

تو بلا شک وشبہ حلال ہوگا: "المشهور من مذهب أحمد، أن التسمية شرط مع الذكر، وتسقط بالسهو، وروى ذلك عن ابن عباس، وبه قال مالك والثورى وأبو حنيفة واسحق، وممن أباح مانسيت التسمية عليه عطاء وطاوس وسعيد بن المسيب والحسن وعبدالرحمن بن أبي ليلى وجعفر وربيعة، والدليل عليه قول ابن عباس: من نسى التسمية فلا بأس، وروى سعيد بن منصور بإسناده عن راشد بن ربيعة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذبيحة المسلم حلال، وإن لم يسم مالم يتعمد، ولأنه قول من سمينا، ولم نعرف لهم في الصحابة مخالفا، وقوله: "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه"، محمول على ماتركت التسمية عليه عمدا، بدليل قوله: "وإنه لفسق"، والأكل ممانسيت التَّسمية عليه ليس بفسق" (المغنى ۱۳/ ۳۸۹).

قربانی کی دعا: "إني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض " الخ (الخ:) پڑھنی سنت اور مستحب ہے ضروری اور لازم نہیں۔ حضرت جابر کی حدیث (ابوداود، وابن ماجہ، بیہقی)(۱) سے صرف استحباب وسنیت کا ثبوت ہوتا ہے پس اگر کوئی اس دعا کو چھوڑ دے گا تو محض تارک سنت ہوگا۔ قربانی کا یہ ذبیحہ بلا شک وشبہ حلال ہوگا۔ قال الشوكاني في النيل (۵/ ۲۱۲) في شرح حديث جابر: "فيه استحباب تلاوة هذه الآية عند توجيه الذبيحة للذبح."

اللہ اکبر کہنا بھی ضروری نہیں۔ "ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا ذبح. قال: بسم الله والله اكبر، وفي حديث أنس: سمى وكبر، وكذلك كان يقول ابن عمر، وبه يقول أصحاب الرأى، ولا نعلم في استحباب هذا خلافا، ولافي أن التسمية مجزئة، وإن نسى التمسية أجزأه، وإن زاد فقال: اللهم هذا منك ولك، اللهم تقبل منى ومن فلان فحسن، وبه قال أكثر أهل العلم" (المغنى ۱۳/ ۳۹۰).

ذبح کرنے کے وقت ان لوگوں کا نام بولنا ضروری نہیں ہے، جن کی طرف سے قربانی کی جاتی ہو، صرف ان کی نیت کافی ہے۔ قال الخرقي في مختصره: "وليس عليه أن عليه يقول عندالذبح عمن، لأن النية تجزئ" انتهى، قال ابن قدامة: "لاأعلم خلافافي أن النية تجزئى، وإن ذكر من يضحى عنه فحسن، لما روينا من الحديث، قال الحسن: يقول بسم الله والله اكبر، هذا منك ولك، تقبل من فلان" (المغنى ۱۳/ ۳۹۱).

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۸ ذی القعدہ ۱۳۶۱ھ/ دسمبر ۱۹۴۲ء)

س: خصی جانور کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟ یہاں اس چیز کی بحث چھڑی ہوئی ہے۔ جواب قرآن وحدیث سے دیا جائے؟ کسی مجتہد یا فقیہ کا قول معتبر نہ ہوگا؟۔

ج: خصی جانور کی قربانی بلا شک وشبہ جائز ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خصی اور غیر خصی دونوں کی قربانی کی ہے۔ "عن

(۱) ابوداود کتاب الضحايا، باب مايستحب من الضحايا (۲۷۹۵) ۳/ ۳۰، ابن ماجة كتاب الأضاحي باب أضاحي رسول الله صلى الله عليه وسلم (۳۱۲۱) ۲/ ۱۰۴۳، السنن الكبرى ۹/ ۲۸۷۔

جابربن عبداللہ قال: ذبح النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الذبح، کبشین أقرنین موجوئین" الخ.. (أخرجه ابوداود ،وابن ماجه ،والدارمی)(۱)، "وعن أبی سعیدالخدری رضی اللہ عنه قال: ضحی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بکبش أقرن مخیل" الخ (اخرجه الترمذی ،وأبوداود ،والنسائی، ابن حبان) (۲) پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے خصی کی قربانی کی ہے۔اور دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر خصی سے قربانی کی ہے،خلاصہ یہ ہے آپ ﷺ نے کبھی خصی کی اور کبھی غیر خصی کی قربانی کی ہے۔

علامہ شوکانی دوسری حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

" فیه أن النبی صلی اللہ علیه وسلم ضحی بالفحیا کما أنه ضحی بالخصی" (نیل الاوطار۵/۲۰۹).

(ترجمان دہلی،فروری ۱۹۵۷)

س: قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت اس کی حلق کاٹی جائے پھر وہ جانور زور کر کے بھاگ جائے، دونوں رگیں نہ کاٹی جاسکیں۔ آیا ایسے جانور کو دوبارہ ذبح کرنا چاہیے؟اور کیا دوبارہ ذبح کرنے سے قربانی ادا ہو جائے گی؟

ج: ذبح میں جن رگوں کا کاٹا جانا ضروری ہے اس بارے میں ائمہ مختلف الاقوال ہیں،امام اعظم یعنی امام مالک وابویوسف کے نزدیک:

(۱)حلقوم (مجری نفس)۔

(۲)مری (مجری الطعام والشراب یعنی: نرخرا)۔

(۳)ودجین (عرقان متقابلان وهما محیطان بالحلقوم یعنی: دونوں شہ رگ) چاروں کا قطع ہونا ضروری ہے۔(المغنی ۱۳/۳۰۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:"انهر الدم بما شئت"(مسند احمد ۴/۲۵۸)،اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں شہ رگوں کا قطع ہونا بھی ضروری ہے، کیوں کہ یہ دونوں رگیں مجری دم ہیں،پس بغیران کے کٹے ہوئے اجراء دم نہیں ہوسکتا۔اور ابوداود میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے: "نهی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عن شریطة الشیطان، وهی اللتی تذبح فتقطع الجلد،ولا تفری الأوداج، ثم تترک حتی تموت" (۳)، امام شافعی وامام احمد صرف حلقوم اور مری کے قطع کو ضروری بتاتے ہیں:"لأنه قطع فی محل الذبح مالا تبقی الحیاة مع قطعه، فأشبه مالوقطع الأربعة" (مغنی ۳/۳۰۴)، "وقال الشافعی: یکفی ولولم یقطع من الودجین شیئا، لأنهما قدیسلان من الإنسان وغیره فیعیش" (فتح ۹/۶۴۱).

(۱) ابوداود کتاب الاضاحی باب ما یستحب من الأضاحی ۲/۱۰٤٤ ابن ماجة کتاب الاضاحی (۳۱۲)۲/۱۰۴۳ عن ابی هریرة رضی اللہ عنه (۲)ابوداود کتاب الاضاحی باب مایستحب من الاضاحی (۳۱۲۸ /۲/۱۰۴۴ ،نسائی کتاب الضحایا، باب فی الکبش ۷/۲۲۱، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۷/۵۵۹(۵۸۷۲) (۳) کتاب الاضاحی باب فی المبالغة عند الذبح (۲۸۲۶)۲/۱۰۴۴.

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان چاروں میں سے تین کا قطع ہونا ضروری ہے۔ لأنه للأكثر حكم الكل. امام سفیان ثوری کے نزدیک صرف دونوں شہ رگوں کا قطع ضروری ہے۔ "وعن الثورى إن قطع الودجين اجزأ، وإن لم يقطع الحلقوم والمرىء، واحتج له بما فى حديث رافع ما أنهر الدم، وإنها ره إجراء ه، وذلك يكون بقطع الأوداج، لأنها مجرى الدم، وأما المرىء: فهو مجرى الطعام وليس به من الدم مايحصل به انهار" (فتح: ۹/ ۶۴۱) ۔

میرے نزدیک امام مالک کا مذہب راجح اور قوی ہے۔صورت مسؤلہ میں چوں کہ ذبح کے وقت دونوں رگیں (ودجین) جن کا قطع ضروری ہے نہیں کاٹی جاسکیں، اس لئے یہ ذبح کافی نہیں ہوگا، پس ایسے جانور کا قبل اس کے مرنے کے، فورا دوبارہ ذبح کرنا چاہیے۔ دوبارہ ذبح کرنے سے قربانی ادا ہو جائے گی۔

(محدث دہلی ج:۸ش:۸رمضان ۱۳۶۰ھ/نومبر ۱۹۴۰ء)

س: اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہوسکتے ہیں یا نہیں؟ تفصیلی حوالجات سے مطلع فرمایا جاوے۔

(بشیر الدین از بھوپال)

ج: بلاشبہ اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہوسکتے ہیں، یہی مذہب ہے سعید بن مسیب اور اسحٰق بن راہویہ اور ابن خزیمہ کا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں: "وعن سعيد بن المسيب أن الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة، وبه قال اسحق بن راهويه، لما روى رافع أن النبى صلى الله عليه وسلم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير متفق عليه، وعن ابن عباس قال: كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر، فحضر الأضحى، فاشتركنا فى الجزور عن عشرة، والبقرة عن سبعة رواه ابن ماجة" (مغنى ۳/ ۳۶۴).

اور علامہ شوکانی فرماتے ہیں:"وقد اختلف فى البدنة، فقالت الشافعية والحنفية والجمهور أنها تجزئى عن سبعة، وقالت العترة واسحاق بن راهوية وابن خزيمة أنها تجزئى عن عشرة، وهذا هو الحق، هذا يعنى فى الأضحية، لحديث ابن عباس (يعنى الذى أخرجه الخمسة غير أبى داود، وقد حسنه الترمذى، وتقدم فى كلام ابن قدامة) والأول وهو الحق فى الهدى للأحاديث المتقدمة هنالك" انتهى (نيل الاوطار ۵/ ۱۱).

کسی روایت صحیح یا ضعیف سے قربانی کے اونٹ میں فقط سات آدمیوں کی شرکت پر اکتفا کرنے کا ثبوت نہیں، ہاں ہدی (وہ اونٹ جو تقرب الی اللہ کی نیت سے خاص حرم میں ذبح کرنے کے لئے لے جایا جاوے یا کسی کے ساتھ بھیج دیا جاوے) میں صرف سات آدمیوں کا شریک ہونا صحیح احادیث سے ثابت ہے، پس جب ''اُضحیہ'' اور ''ہدی'' میں فرق ہے، اور دونوں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ حدیثیں آگئی ہیں تو ''اضحیہ'' (قربانی) کو ''ہدی'' پر قیاس کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(محدث دہلی ۱۹۴۷ء)

س: دودھ والے جانوروں کی قربانی کرسکتے ہیں یا نہیں؟

ج: کوئی ایسی صحیح یا ضعیف مرفوع یا موقوف روایت نظر سے نہیں گذری کہ جس سے دودھ دینے والے جانور کی قربانی کی ممانعت نکلتی ہو، بلکہ روایت ذیل سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے:

"روی عن علی رضی الله عنه أن رجلا سأله فقال: یا أمیر المومنین إنی اشتریت هذه البقرة لأضحی بها، وأنها وضعت هذا العجل؟، فقال: لا تحلبها إلا فضلا عن تیسیر ولدها، فإذا کان یوم الأضحی فاذبحها وولدها عن سبعة، أخرجه سعیدبن منصور فی سننه" (المغنی ۱۳/ ۳۷۵).

البتہ روایت ذیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ محض گوشت کھانے کی غرض سے یا مہمان کی ضیافت کے لئے دودھ والے جانور کو نہ ذبح کیا جائے لیکن یہ ممانعت تنزیہی معلوم ہوتی ہے۔

میزبان جو بے دودھ والے جانور کے گوشت کے ذریعہ ضیافت کی استطاعت رکھتا ہو اس کی رعایت کرتے ہوئے یہ فرمایا گیا کہ مہمان کی خاطر دودھ والے جانور کو ذبح نہ کرے۔ واللہ اعلم

(۱) "عن جابر قال: دخل علی رسول الله علیه وسلم، فعمدت الی عنز لأذبحها، فثغت فسمع ثغوتها، فقال: یا جابر لا تقطع درا ولا نسلا رواه أحمد، وفیه من لم أعرفه" رواه الهیثمی. (مجمع الزوائد ۴/ ۳۱).

(۲) ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مع شیخین رضی اللہ عنہما ایک انصاری صحابی ابوالہیثم بن التیہان رضی اللہ عنہ کے یہاں جو کثیر النخل والشاء تھے تشریف لے گئے۔ انہوں نے آپ کی خاطر تواضع اور ضیافت کے لئے جانور ذبح کرنا چاہا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ایاک والحلوب" (مسلم)(۱)، "نکب عن ذات الدر" (موطا)(۲)، "لا تذبحن ذات در" (ترمذی) واللہ تعالی اعلم۔ (مصباح بستی)

س: ایک گائے قربانی کے واسطے خریدی گئی، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ حاملہ ہے، اب اس کی جگہ اور گائے خرید کر ذبح کرنی چاہیے یا اسی کو ذبح کر دینا چاہیے؟۔

ج: اگر قربانی کے وقت تک بچہ پیدا ہو جائے تو اس گائے کی قربانی کے ساتھ اس کے بچہ کو بھی ذبح کر دیا جائے۔ "وبه قال أحمد والشافعی لماروی سعید بن منصور عن علی: إذا کان یوم الأضحی فاذبحها وولدها عن سبعة" (مغنی ۱۳/ ۳۷۶) ورنہ اس کے بدلے بشرط وسعت دوسری گائے ذبح کی جائے۔ جان بوجھ کر حاملہ گائے کی قربانی نہ کی جائے۔

(محدث دہلی)

س: جس جانور کو قربانی کی نیت سے پالا ہے دو سال کے بعد بھی دو دانت نہیں ہوا۔ اور دوسرا جانور خریدنے کی وسعت نہیں تو کیا کرے؟ جب کہ دو سال سے پالا ہوا موجود بھی ہے۔ قربانی کی نیت کیا ہوا جانور جس کو پالا ہے اور دو دانت نہیں ہوا، کیا فروخت کیا

---

(۱) کتاب الاشربة باب جواز استتباع غیره الی دارمن یثق برضاه (۲۰۳۸) ۳/ ۱۶۱۰ (۲) کتاب الجامع باب جامع ماجاء فی الطعام والشراب (رقم الحدیث: ۱۶۸۹) ص: ٦٦٦۔

جاسکتا ہے؟ اگر فروخت کرنا جائز ہے تو کیا فروخت سے حاصل شدہ پوری رقم کا جانور خریدنا ضروری ہے؟ یا کم قیمت کا بھی خرید کر قربانی کرسکتا ہے؟ اگر ایسا کرسکتا ہے تو زائد رقم اپنے مصرف میں لاسکتا ہے یا نہیں؟

ج: ادنت جانور کی قربانی جائز نہیں۔ خواہ وہ دو سال کا ہو یا اس سے بھی زیادہ دن کا، اور خواہ وہ قربانی کی نیت سے گھر کا پالا ہوا ہو یا خریدا ہوا ہو۔ بہر حال اس کی قربانی درست نہیں لقوله صلى الله عليه وسلم: " لا تذبحوا إلا مسنة" (مسلم شریف)

۱۔ اگر وسعت ہو تو دوسرا دنتا ہوا جانور خرید کر قربانی کرنی چاہیے، اور ایسی صورت میں کہ قربانی کی نیت سے گھر کا پالا ہوا جانور جو ایک سال سے زائد عمر کا ہے قربانی کے دنوں میں ادنت رہ جائے، اور اور اس کے مالک کو دوسرا دنتا ہوا جانور خریدنے کی وسعت نہیں ہے، تو اس کے ذمہ قربانی ہی نہیں۔ کیوں کہ قربانی صرف ''مسنۃ'' کی درست ہے، اور اس کو اس کی وسعت نہیں اور ادنت جانور کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہے۔

اور اگر اس پلے ہوئے ادنت جانور کی آئندہ بقرعید تک اور مسنہ ہونے تک نگہداشت اور پرورش مشکل ہو، تو دنتے ہوئے جانور سے اس کا بدل لینا یا فروخت کر دینا جائز ہے، پھر حاصل شدہ پوری قیمت کا دنتا ہوا جانور خرید کر قربانی کرے، یا اس سے کم کا، دونوں جائز ہے، لیکن فاضل رقم کو صدقہ کر دینا چاہیے۔

(۱) "عن حبيب بن ابی ثابت عن حكيم بن حزام، أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه يشترى له أضحية بدينار، فاشترى أضحية فاربح فيها دينارا، فاشترى أخرى مكانها، فجاء بالأضحية والدينار الى رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقال: ضح بالشاة وتصدق بالدينار" (ترمذی).

قال الشوكاني: "فيه دليل على أن الأضحية لا تصير أضحية بمجرد الشراء، وأنه يجوز البيع لابدال مثل أو أفضل" انتهى (نيل ۵/ ۱۴۴).

(۲) "عن ابن عباس في الرجل يشترى البدنة أو الأضحية فيبيعها ويشترى أسمن منه؟، فذكر رخصة، رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات" (مجمع الزوائد۳/ ۲۱).

کسی جانور کے قربانی کی نیت سے پالنے یا اس نیت سے خریدنے سے قربانی کے لئے اس کے متعین ولازم ہوجانے پر اور اس کی بیع وتبدیلی کے عدم جواز پر کوئی قرآنی یا حدیثی نص نہیں ہے، جو لوگ عدم جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل صرف قیاس علی الہدی ہے، لیکن ''ہدی'' اور ''اضحیہ'' میں جو فرق ہے، وہ مخفی نہیں، پھر یہی مانعین بعض خاص صورتوں میں تبدیلی یا بیع کے جواز کے بھی قائل ہیں۔ كما لا يخفى.

اگر کسی مخصوص جانور کی جو ''مسنہ'' ہو قربانی کرنے کی نذر مان لی جائے، تو وہ قربانی کے لئے متعین ولازم ہوجائے گا اور اس کی بیع یا تبدیلی درست نہیں ہوگی۔ (هذا ما عندي والله أعلم)

(السراج جھنڈا نگر نیپال اپریل/ ۱۹۹۸ء)

---

(۱) کتاب الأضاحي باب سن الأضحية (۱۹۶۳) ۳/ ۵۰۰.

س: کیا فرماتے ہیں علمائے اہل حدیث مسئلہ مندرجہ ذیل کے بارے میں، وھو ھذا: اب تک جماعت اور علمائے اہل حدیث کا عمل درآمد اس پر رہا ہے کہ ادنت جانور کی قربانی غلط اور ناجائز ہے، مگر اب ایک اہل حدیث مولوی نے فتوی دینا شروع کر دیا ہے کہ سال بھر یا سال سے زائد کا خصی جو اپنے گھر کا ہو بلا دانتہ، پھر بھی بلا ریب وشک قربانی کیا جا سکتا ہے، اور ثبوت میں فتاوی نذیریہ پیش کرتے ہیں، اور مرعوب کرنے کے لئے جناب میاں صاحب کا نام لیتے ہیں کہ تمام علمائے اہل حدیث کے استاذ ہیں اور اُنھوں نے یہ فتوی دے رکھا ہے، تو پھر جائز ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ اور عوام اپنی سہولت کے پیش نظر ادنت ہی کی قربانی کرنے لگے ہیں، حالاں کہ یہ مولوی صاحب ایک مدرسہ کے ناظم ہیں اور اپنے اشتہار میں مسئلہ یوں لکھتے ہیں: ''قربانی کا جانور دانت والا ہونا چاہیے یعنی: اس کے دودھ کے دانت ٹوٹ کر دوسرے دانت نکلے ہوں''، جب یہ اشتہار ان کے سامنے پیش کیا گیا تو کہنے لگے کہ: اشتہار میں تو ایسا ہی لکھا جائے گا، لیکن مسئلہ لوگوں کو یوں بتلایا جائے گا!!۔

آپ سے التجا ہے کہ شرعا جو حکم ہو تحریر کریں اور فتاوی نذیریہ پیش نظر رکھتے ہوئے لکھیں کہ جناب میاں صاحب نے ایسا فتوی کیوں دیا؟ نیز ایسے دور نے مولوی کی کون سی بات مانی جائے!؟

محمد قاسم محمدی، موضع لسنیا، ڈاکخانہ چک فاتحہ
براہ شیوہر، ضلع مظفر پور بہار

ج: حنفیہ کے نزدیک قربانی کے جانور میں عمر کا اعتبار ہے، دودھ کے دانت گرنے کا لحاظ نہیں ہے، اسی لئے ان کے نزدیک ایک سال کے بکرے، دو سال کی گائے، بھینس، پانچ سال کے اونٹ کی قربانی جائز ہے اگر چہ وہ ادنت ہوں، لیکن حق وصواب یہ ہے کہ قربانی کے جانور میں دودھ کے دانت (دندان پیشیں) کے گرنے اور اس کی جگہ پر دوسرے دانت کے نکلنے کا اعتبار ہے، عمر اور سن کا لحاظ نہیں ہے، اس لئے ادنت بکرے، گائے، اونٹ کی قربانی جائز نہیں ہوگی خواہ ان کی عمر کچھ بھی ہو۔

تمام اہل لغت، شراح حدیث، اصحاب غریب الحدیث، ابن الاثیر الجزری، ابن قتیبہ، زمخشری، ازہری، فیومی، مجدالدین فیروز آبادی، جوہری، صاحب لسان العرب، صاحب تاج العروس، مطرزی حنفی صاحب المغرب، ابن سیدہ، اصمعی، ابوزید الانصاری، ابوزید الکلابی، ابوعبیدہ، ابن عبدالبر، زرقانی دادوی، ابوالولید الباجی، حافظ ابن حجر، صاحب صراح، سندی حنفی، ابن عابدین شامی حنفی، شیخ عبدالحق دہلوی حنفی، دمیری وغیرہ نے بتصریح لکھا ہے کہ: مسنہ اور ثنیہ ایک چیز ہے، اور اس کا معنی ہے: وہ جانور جس کے اگلے دونوں دانت (ثنایا، دندان پیشیں) گر چکے ہوں۔ پس قربانی کے جانور میں دندان پیشیں کے گرنے کا ہی لحاظ ہوگا، عمر کا اعتبار نہیں ہوگا اور چوں کہ واقع میں ایسا ہوتا ہے کہ بکرے کے دودھ والے اگلے دونوں دانت اس وقت گرتے ہیں۔ جب وہ ایک برس کا ہو کر دوسرے برس میں داخل ہو چکا ہوتا ہے، اور گائے کے تیسرے برس میں، اور اونٹ کے چھٹے برس میں داخل ہونے کے بعد گرتے ہیں جیسا کہ صاحب لسان العرب، جوہری ابن سیدہ، فیومی، صاحب صراح وغیرہ لکھتے ہیں: ''ویکون ذلک (أی إلقاء الثنیة) فی الظلف والحافر فی السنة الثالثة، وفی الخف فی السنة السادسة (وفی المعز فی الثانیة)، اس لئے بعض لوگوں کو اس سے یہ غلط فہمی ہوگئی کہ قربانی کے جانور ''مسنہ'' اور ''ثنی'' کے معنی ومفہوم میں عمر کا لحاظ ہوگا۔ حالاں کہ ان اصحاب لغت کا مقصود ''مسنہ'' اور ''ثنی''

کا معنی بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کے مفہوم کے تحقق کے غالبی وقت و زمانہ کا بیان کرنا مقصود ہے، اور دندان پیشیں کے گرنے میں موسم اور آب وہوا اور محل وقوع کا کافی دخل ہے، اختلاف آب وہوا و موسم و محل وقوع کی وجہ سے یہ دانت ایک ہی قسم کے جانور میں بہت آگے پیچھے گرتے ہیں، اسی لئے وقت کو بیان کرنے میں یہ اصحاب لغت ''ویکون ذلک فی الظلف'' الخ کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اسی لئے ان کے درمیان وقت کے بیان کرنے میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ کچھ لوگ القاء ثنیہ کی عمر ذوات ظلف و حافر دونوں میں تیسرا سال بتاتے ہیں، اور مطرزی حنفی صاحب المغرب ذوات ظلف میں تیسرا سال اور ذوات حافر میں چوتھا سال بتاتے ہیں۔

بہر حال قربانی کے جانور میں عمر کا لحاظ کرنا غلط فہمی پر مبنی ہے، اور حنفیہ میں صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس بارے میں تقلیداً جو کچھ لکھا ہے اسی غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں، اور فتاوی نذیریہ میں محولہ فتوی بھی اسی ناقص تحقیق پر مبنی ہے، اہل حدیث کسی بڑے سے بڑے عالم کے غیر تحقیقی اور بے دلیل فتوی وقول کو قابل عمل نہیں سمجھتے، سوال میں مذکور مولوی صاحب کا اپنے تحریری فتوی کے خلاف لوگوں کو زبانی فتوی دینا، اس کی شناعت ایک عامی اور غبی آدمی بھی سمجھ سکتا ہے۔ واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم.

دستخط

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۶ محرم ۱۹۹۱ء

(نور توحید جھنڈانگر، نیپال فروری/۲۰۰۰ء)

س: دم کٹے جانور کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟ حدیث براء ابن عازب میں صرف چار عیب سے ممانعت آئی ہے، کیا یہ ممانعت انہی چار عیبوں میں منحصر ہے؟ یا مطلق عیب دار جانور مراد ہیں؟۔

ج: حنابلہ کے نزدیک دم کٹے جانور کی قربانی جائز ہے۔ قال ابن حزم: "وأجاز قوم أن یضحی بالأبتر، وا حتجوا بأثرین، دیئین، أحدهما من طریق جابر الجعفی عن محمد بن کعب بن قرظة عن أبی سعید، قال: اشتریت کبشا لأضحی به، فعدا الذئب علی ذنبه فقطعه، فسألت النبی صلی الله علیه وسلم؟، فقال: ضح به، والآخر من طریق الحجاج بن أرطاة عن بعض شیوخه، أن النبی صلی الله علیه وسلم سئل أیضحی بالبتراء؟، قال: لا بأس بها، جابر کذاب، وحجاج ساقط، وعن بعض شیوخه ریح" (محلی ۷/ ۳۶۰).

وقال البیهقی: "ورواه حماد بن سلمة عن الحجاج بن أرطأة عن عطیة عن أبی سعید، أن رجلا سأل النبی صلی الله علیه وسلم عن شاة قطع ذنبها یضحی بها؟، قال: ضح بها"(۱) وقال: ابن قدامة فی المغنی ۱۳/ ۳۷۲: "وتجزی البتراء، وهی التی لا ذنب لها سواء کان خلقة اومقطوعة، وممن لم یر بأسا بالبتراء ابن عمر وسعید بن المسیب والحسن وسعید بن جبیر والنخعی والحکم" انتهی.

حنفیة کے نزدیک اگر آدھی یا آدھی سے زیادہ یا پوری دم کٹی ہوئی ہے تو قربانی ناجائز ہوگی، اور اگر آدھی سے کم کٹی ہے تو جائز ہوگی

(۱) السنن الکبری ۹/ ۲۸۹.

(عالمگیری وغیرہ)،صحیح اورحق یہ ہے کہ دم کٹے جانور کی قربانی ممنوع ہے۔وقال ابن حزم في المحلى ۷/۳۵۹: "روينا من طريق أحمد بن شعيب أنا محمد بن آدم عن عبدالرحيم هو ابن سليمان عن زكريا بن أبي زائدة عن أبي اسحق السبيعي عن شريح بن النعمان عن علي بن أبي طالب قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستشرف العين والأذن، وأن لا نضحي بمقابلة ولا بمدبرة ولا تبتراء ولا خرقاء" انتهى. اس حدیث میں آدھی یا تہائی کا فرق کئے ہوئے بغیر، مطلق دم کٹے جانور کی قربانی سے منع کردیا گیا۔حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث میں(۱) جن چار عیب والے جانوروں کی قربانی کی ممانعت آئی ہے، یہ ممانعت ان چار عیبوں میں منحصر نہیں ہے،دوسری حدیثوں میں ان جانوروں کی قربانی سے بھی منع کیا گیا ہے۔

(۱)المصفرة :المهزولة أوذاهبة جميع الأذن. ۲.المستأصلة :ذاهبة القرن من أصله.

۳.أعضب القرن والأذن :الذى ذهب نصف أذنه أو قرنه أو الذى جاوز القطع الربع.

۴.المقابلة ۵.المدابرة. ۶.شرقاء، ۷.خرقاء،

اور جب کانے جانور کی قربانی ناجائز ہے تو اندھے اور ہاتھ یا پاؤں کٹے کی قربانی بھی ناجائز ہوگی، کیوں کہ ظاہر یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کا مقصود ہر اُس جانور کی قربانی سے منع کرنا ہے جس میں کوئی ظاہری کھلا ہوا عیب ہو۔

(محدث دہلی ج:۱۰ ش:۴ رجب ۱۳۶۱ھ/ اگست ۱۹۴۲ء)

س: زید نے قربانی کے واسطے بکرا خریدا،لیکن وہ عیدالأضحیٰ سے کچھ دن پہلے چوری ہوگیا، باوجود تلاش کے نہیں ملا۔اب کیا کرنا چاہیے؟

ج: قربانی کرنی سنت ہے۔پس اگر زید کو وسعت ہو تو دوسرا بکرا خرید کر قربانی دیدے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۰ ربیع الآخر ۱۳۶۰ھ/ مئی ۱۹۴۱ء)

س: عیدالاضحیٰ کے موقعہ پر ایک گاؤمیش جس کے دونوں سینگ کا اوپر کا حصہ یعنی: جو اوپر کا حصہ باریک ہوتا ہے کاٹا ہوا تھا۔ یعنی: موٹا حصہ باقی رہ گیا جو دور سے دیکھنے والے کو یہ نظر آتا تھا کہ اس بھینس کے دونوں سینگ کٹے ہوئے ہیں، کاٹی ہوئی جگہ کی چوٹیوں پر دو تین انگل اگر رکھے جاویں تو چوٹیوں کی اتنی فراخی یعنی عرض ہے۔عید قرباں کے روز خطیب نے خطبہ پڑھا اور کہا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس جانور کے سینگ ٹوٹے ہوئے ہوں اس کی قربانی سے منع فرمایا ہے اس لئے یہ گاؤمیش قربانی کے لائق نہیں ہے۔جنہوں نے گاؤمیش خریدی تھی انہوں نے کہا کہ یہ کٹے ہوئے ہیں ٹوٹے ہوئے نہیں ہیں۔گاؤمیش کا اصل مالک جس سے گاؤمیش خریدی تھی ان خریداروں کو کہنے لگا کہ یہ گاؤمیش تم مجھے واپس دے دو اور رقم لے لو اور کوئی قربانی کا جانور خرید لو۔

ا۔اس پر ایک مولوی صاحب نے جو کہ سند یافتہ ہیں فرمایا کہ یہ ضرورت کے لئے سینگ کاٹے گئے ہیں یہ قربانی کے لئے جائز ہے۔

(۱) النسائی کتاب الضحایاباب مانهى عنه من الأضاحى ۷/۲۱۵.

۲۔ جو ریوڑ والے اپنی پہچان کے لئے تھوڑا سا کان نشانی کرنے کے لئے کہ اس جانور کی پہچان ہو سکے کہ یہ میرے ریوڑ کا ہے کاٹ لیتے ہیں وہ بھی جائز ہے، بنا بریں گاؤمیش کو انہوں نے قربانی کر ڈالی ہے۔ ملتمس ہوں کہ گاؤمیش قربانی کے لئے جائز تھی یا نہیں؟ جن لوگوں نے قربانی کر ڈالی ہے ان کو کوئی سزا ہے یا نہیں؟

۳۔ اگر نشانی کے لئے تھوڑا سا کان چیرا جائے یا کاٹا جائے تو وہ جانور قربانی کے لئے جائز ہے یا نہیں؟۔

ج: امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام شافعی، امام مالک کے نزدیک اس گاؤمیش کی قربانی جائز تھی، اس لئے اس کی قربانی درست ہوگئی کیوں کہ اس کی سینگ آدھی سے زیادہ موجود تھی، ان لوگوں کے نزدیک آدھی سے زیادہ کٹی یا ٹوٹی ہو اور صورت مسئولہ میں آدھی سے کم کٹی تھی اور آدھی سے زیادہ موجود تھی۔ نیز امام مالک کے نزدیک اس وقت ناجائز ہے جب ٹوٹے سینگ سے خون جاری ہو، ورنہ سینگ ٹوٹے جانور کی قربانی ان کے نزدیک مطلقا جائز ہے۔

لیکن میرے نزدیک صورت مسئولہ میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "أعضب القرآن" جانور کی قربانی سے منع فرمایا (ابوداود، ترمذی عن علی) (۱) اب دیکھنا یہ ہے کہ عربی زبان میں "أعضب القرن" کس جانور کو کہتے ہیں؟

سو واضح ہو کہ لغت میں عضب کے معنی: قطع (کاٹنا) اور شق: (چیرنا، پھاڑنا، شگاف کرنا) کے ہیں۔ "عضبه: قطعه، وعضب الناقة وأعضبها شق أذنها" (قاموس وغیرہ) معلوم ہوا کہ جس جانور کی سینگ خود ٹوٹی ہوئی ہو یا کسی نے قصدا کاٹا ہو دونوں پر (اعضب) کا اطلاق ہوگا۔ یعنی: اعضب کے مصداق وہ جانور نہیں ہوگا جس کا سینگ قصدا کسی مقصد سے کاٹی گئی ہوں، پس جو لوگ خود بخود سینگ ٹوٹے یا قصدا ضرورت سے توڑے اور کاٹے ہوئے میں فرق کرتے ہیں ان کا قول صحیح نہیں ہے، اور نیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قربانی کا جانور خریدتے وقت کان، آنکھ خوب غور سے دیکھ لو اور کان کٹے یا کان پھٹے یا چیرے کی قربانی سے منع فرمایا، اور یہ تصریح نہیں کی کہ ضرورت سے کان کاٹا یا چیرا گیا ہو تو اس کی قربانی جائز ہے، اور بلا ضرورت کاٹا گیا ہو تو ناجائز، غرض یہ کہ آپ ﷺ نے مطلقا منع فرمایا ہے، پس فرق کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری بات: یہ دیکھنی ہے کہ کس قدر سینگ ٹوٹی ہو تو قربانی ناجائز ہوگی؟ سو معلوم ہو کہ آنحضرت ﷺ نے کوئی مقدار نہیں بیان فرمائی اور لغت میں بھی کوئی مقدار نہیں لکھی ہے۔ اس لئے ہر وہ جانور جس کی سینگ کاٹ دی گئی ہو یا ٹوٹ گئی ہو، اس کی قربانی درست نہیں ہوگی، خواہ آدھی کٹی ہو، یا تہائی، یا چوتھائی، یا زیادہ، اگر اس قدر برائے نام خفیف سی کٹی ہوئی ہے کہ دیکھنے والے اس کو دیکھ کر سینگ کٹا یا سینگ ٹوٹا کہنے میں تامل کریں اور ٹوٹے کا پتہ نہ چلے تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔

تیسری بات: یہ دیکھنی ہے کہ سینگ دہری ہوتی ہے ایک خول جو بہت سخت اور مضبوط ہوتی ہے۔ دوسری اس کے نیچے اندر جو کمزور اور قدرے نسبۃ نرم ہوتی ہے تو حدیث میں کس کا ٹوٹنا مراد ہے؟۔ حدیث میں صرف "أعضب القرن" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جو عربی لفظ ہے اور عربی لغت میں أعضب یا عضبا، اس جانور کو کہتے ہیں جس کا اندرونی سینگ ٹوٹا ہوا یا توڑا گیا ہو۔ چنانچہ الفائق فی

---

(۱) ابوداود كتاب الضحايا باب مايكره من الضحايا (٢٨٠٤-٢٨٠٥) ٣/٢٣٨، ترمذی كتاب الأضاحی باب مايكره من الأضاحی (١٤٩٨-١٤٩٩) ٤/٨٦ اس حدیث کو علامہ البانی نے ضعیف قرار دیاھے۔

غريب الحديث ۲/۴۴۴ میں ہے: "العضب: في القرن الداخل الإنكسار، قال الأخطل:

إن السيوف غدوها ورواحها
تركت هوازن مثل قرن الأعضب

ويقال للإنكسار في الخارج: القصم الخ،اور المغرب ۱/۲۴۴ میں ہے: مكسورة القرن الداخل أو مشقوقة الأذن، ومنه حديث: نهى أن يضحى بالأعضب القرن أو الأذن" اور صحاح ۱۲/۸۲ میں ہے:" العضباء: الشاة المكسورة القرن الداخل، وهو المشاش، ويقال: وهي التي انكسر أحد قرينها، وكبش أعضب: بيّن العضب" انتهى اور تاج اللغات ۱/۲۴۴ میں ہے کہ :"شاة عضباء، وكبش أعضب گوسفندے کہ شاخ داخلش شکستہ باشد یا آنکہ یکے از دو شاخش شکستہ باشد" انتہی۔

پس صورت مسئولہ میں اگر اس بھینس کی اندرونی سینگ بالکل صحیح سالم پوری کی پوری موجود تھی اور صرف خول کا کچھ حصہ کاٹ دیا گیا تھا تو قربانی جائز ہوگی۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی المدرس
بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

☆ غیر مسلموں کو قربانی کا گوشت دینے کے بارے میں مسئولہ روایت مجھ کو نہیں ملی، ممکن ہے کہ فتح القدیر لابن الہمام یا مصنف عبد الرزاق یا ابن ابی شیبۃ میں ہو۔ ویسے مسئلہ صحیح یہی ہے کہ غیر مسلم کو قربانی کا گوشت دینا بلا کراہت جائز ہے، امام احمد اور حنیفہ ابن حزم وغیرہ بلا کراہت جائز کہتے ہیں لعموم قوله صلى الله عليه وسلم :"كلوا واطعموا وادخروا"، امام مالک بھی جائز کہتے ہیں لیکن مع الکراہت۔

عبید اللہ رحمانی ۱۹/۳/۱۹۷۳ء
(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام
مولانا عبد السلام رحمانی ص:۱۱۶/۱۱۷)

☆(۱) میری نظر میں قرآن وحدیث کی کوئی ایسی نص صریح یا غیر صریح نہیں ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ منی یا حرم میں قربانی کرانے کا ثواب اپنے وطن میں قربانی کرنے سے زیادہ ہے، اور نہ سلف ہی سے کسی سے صراحۃ یہ منقول ہے کہ انہوں نے دوسروں کی طرف سے منی میں مزید ثواب کی نیت سے قربانی کی ہو، یا اس کا فتوی دیا ہو۔

جو لوگ مزید ثواب ملنے کی نیت سے منی یا حرم میں قربانی کرنے کے لیے وہاں پیسے بھجواتے ہیں، ان کے اس فعل کی بنیاد صرف یہ خیال ہے کہ حرم میں ہر نیکی کا ثواب غیر حرم سے زیادہ ہے، جیسے حرم میں ہر برائی کا گناہ غیر حرم کی برائی سے بڑھ کر ہے، اور اس خیال کی

بنیاد دو چیزیں ہیں:

(۱) نماز اور روزہ پر قیاس۔ (۲) عبداللہ بن عباس اور حسن بصری کا قول۔

نماز کے اجر کی تضعیف کے بارے میں تو متعدد صحیح اور صریح حدیثیں موجود ہیں، لیکن روزہ کے بارے میں صرف ایک حدیث مروی ہے اور وہ سخت ضعیف ہے: "عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ :من أدرک رمضان بمكة فصام وقام منه ما تيسر له، كتب الله له مأة الف شهر رمضان فيما سواها، وكتب الله بكل يوم عتق رقبة، وكل يوم حملان فرس في سبيل الله، وفي كل يوم حسنة، وفي كل ليلة حسنة" (ابن ماجه مع السندی ۱/ ۲۶۹).

اس حدیث کو اُبوالولید الأزرقی نے "اخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" میں، اور ابوحفص عمر بن عبدالمجید المیانشی نے "المجالس المكية" میں بھی روایت کیا ہے، اس کی سند میں عبدالرحیم بن زید العمی عن ابیہ واقع ہیں، اور یہ باپ بیٹا دونوں ہی سخت ضعیف ہیں۔ عبدالرحیم کی ابن معین نے "تکذیب" کی ہے، اوران کے باپ زید العمی کی بھی سب نے "تضعیف" کی ہے۔

ابوالطیب الفاسی المالکی لکھتے ہیں: "وجاءت أحاديث تدل على تفضيل ثواب الصوم وغيره من القربات بمكة على ثواب ذلک في غيرها، إلا أنها في الثبوت ليست كأحاديث فضل مكة والثواب فيها، وحديث تفضيل الصوم بمكة على غيرها، رويناه في مسند ابن ماجة وفي تاريخ الأزرقي وفي المجالس المكية للميانشي من حديث ابن عباس رضي الله عنه" (شفاء الغرام باخبار البلد الحرام ۱/ ۸۲).

اور عبداللہ بن عباس کا قول اور فتوی "سنن کبری" بیہقی ۴/ ۳۳۱ اور "متدرک" حاکم ۱/ ۴۶۰، ۴۶۱، میں مروی ہے۔ ان کے علاوہ اس کو اُبوذر اور اُبوالولید الازرقی نے بھی روایت کیا ہے کما فی "القرى القاصد أم القرى" ص ۱۹/ ۲۰/ ۶۰۹۔ فاسی مالکی لکھتے ہیں: "وعنه أي ابن عباس ورد تضعيف حسنات الحرم على غيرها، لأنا روينا عن زاذان عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: من حج من مكة ماشيا حتى يرجع إليها (يعني في الحج)، كتب الله له بكل خطوة سبع مائة حسنة، كل حسنة مثل حسنات الحرم، فقال بعضهم: ماحسنات الحرم؟، قال: كل حسنة بمأة الف حسنة، رواه البيهقي بسنده إلى عيسى بن سوادة عن إسماعيل بن أبي خالد عن زاذان، وقال: تفرد به عيسى بن سوادة وهو مجهول انتهى قلت (قائله الفاسي المالكي): لم ينفرد به عيسى بن سوادة كما ذكر البيهقي، لأنا روينا في الأربعين المختارة لخطيب مكة الحافظ ابن مسدى وغيرها من حديث سفيان بن عيينة عن اسماعيل بن ابي خالد الذي رواه عنه ابن سوادة، وقال ابن مسدى: هذا حديث حسن غريب انتهى، ورواه الحاكم من الوجه الذي رواه البيهقي وصحح إسناده" (شفاء الغرام ۱/ ۸۲) ، حاکم کی تصحیح پر امام ذہبی نے اعتراض کردیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قلت: ليس بصحيح، أخشى أن يكون كذبا، وعيسى، قال: أبو حاتم: منكرا لحديث" انتهى.

اور حسن بصری کا قول اس طرح مروی ہے: "صوم يوم بمكة بمأة الف وصدقة درهم بمأة الف وكل حسنة بمأة

ألف، أخرجه أبو الفرج فی مثیر الغرام" (القری لقاصد أم القری ص: ٢٠٨) "وفیما تقدم من أحادیث مضاعفة الصلوة والصوم دلیل علی اطراد التضعیف فی جمیع الحسنات الحاقا بهما، ویؤید ذلک قول الحسن البصری المتقدم، ولم یلقه الأدلة مستند فی ذلک" (القری ص: ٢٠٩).

(٢) حرم میں قربانی کرانے کے بعد گھر پر قربانی کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

(٣) مکہ کے غریبوں میں روپیہ تقسیم کرنے کو زیادہ ثواب کا باعث سمجھ کر وہاں رقم بھیجنے کا حکم ابھی معلوم ہو چکا ہے، حدیث: "توخذ من أغنیاء هم وترد علی فقراء هم" خاص زکوۃ فرض کے بارے میں وارد ہے۔ مدینہ کے فقراء میں روپیہ تقسیم کرنے کو زیادہ ثواب کا موجب سمجھنے کے بارے میں بھی قیاس ہی سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ المحب الطبری لکھتے ہیں: "باب ماجاء فی فضل الصوم بالمدینة، عن ابن عمر رضی الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: صیام شهر رمضان بالمدینة کصیام ألف شهر رمضان فیما سواه، أخرجه الحافظ أبو الفرج فی مثیر الغرام، وهذا دلیل علی أن حسنات المدینة أجمع مضاعفة بألف، کما أن حسنات مکة بمأة الف" (القری ص: ٦٢٩) حضرت ابن عمر کی اس حدیث اور حسن بصری کے قول کی سند کیسی ہے؟ یہ معلوم نہیں ہو سکا۔

(٤) مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد مکہ میں ثواب کی زیادتی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے:

(ا) "عن ابن عباس قال: الحرم کله هو المسجد الحرام، أخرجه سعید بن منصور وأبوذر، وهو قول بعض أهل العلم، ویتأید بقوله تعالی: "والمسجد الحرام الذی جعلناه للناس سواء العاکف فیه والباد"، (وقوله تعالی): "سبحان الذی أسری بعبده لیلا من المسجد الحرام"، وکان ذلک من بیت أم هانی.

(٢) وقال بعضهم: المسجد الحرام مسجد الجماعة، الذی یحرم علی الجنب الإقامة فیه، ویتأید بقوله ﷺ: صلوة فی مسجدی هذا أفضل من ألف صلوة فیما سواه، إلا المسجد الحرام، والإشارة بمسجد إلی مسجدالجماعة، فینبغی أن یکون المستثنی کذلک" (القری ص: ٦٠٧: ٢٠٨).

"وحدیث زاذان عن ابن عباس المتقدم، یدل علی أن المراد بالمسجد الحرام فی فضل تضعیف الصلاة الحرم جمعیه، لأنه عمم التضعیف فی جمیع الحرم، وکذلک حدیث تضعیف الصوم عممه فی جمیع مکة، وحکم الحرم ومکة فی ذلک سواء باتفاق' إلا أن یخص المسجد بتضعیف زائد علی ذلک، فیقدر کل صلوة بمأة ألف صلوة فیما سواه، والصلوة فیما سواه بعشر حسنات، فتکون الصلوة فیه بألف ألف والصلوة فی مسجد النبی ﷺ بمأة الف حسنة، ویشهد لذلک ظاهر اللفظ. والله أعلم. وعلی هذا تکون حسنة الحرم بمأة الف، وحسنة مسجده، أما مسجد الجماعة وأما الکعبة؟ علی اختلاف القولین بألف ألف، ویقاس بعض الحسنات علی بعض، أویکون ذلک خصیصی للصلوة والله أعلم" (القری ص: ٦٠٩).

میرے نزدیک موجودہ حالات میں گھر پر قربانی کرنا اور اپنے مقام میں صدقہ وخیرات کرنا زیادہ بہتر ہے۔منیٰ میں قربانی کا گوشت اکثر بلکہ تمام تر ضائع ہوجاتا ہے، اور مکہ ومدینہ سے زیادہ غریب ومستحق اپنے یہاں موجود ہیں۔حرمین میں اب غریب کون ہے؟ وہاں دور دراز کے دیہاتوں میں بدو غریب ہوں گے لیکن ان تک کون حاجی پہنچ سکتا ہے! مسجد حرام اور مسجد نبوی کے علاوہ دوسری مساجد مکہ ومدینہ میں بجز مسجد قبا کے زیادہ ثواب ملنے پر کوئی صریح صحیح مرفوع روایت موجود نہیں ہے، اس لیے دوسری مساجد میں جانے اور دوڑنے کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی ۹/۱۱/۱۹۷۰ء
(مکاتیب حضرت شیخ الحدیث مبارکپوری
بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص:۷۷/۱۷۹)

س: چرم قربانی بجائے غرباء ومساکین کے کسی سیاسی یا ملی انجمن میں دے سکتے ہیں؟ قرآن وحدیث سے ثبوت پیش کریں؟

ج: حدیث صحیح میں چرم قربانی فقراء اور مساکین کا حق بتایا گیا ہے، پس اگر ملی انجمن کے ماتحت اور نظام میں چرم قربانی اوس کے مستحق کو دیا جائے تو ملی انجمن کے حوالہ کرنے میں تاکہ وہ باقاعدہ صحیح ضرورت مندوں کو پہنچادے کچھ حرج ومضائقہ نہیں۔

سیاست اور مذہب اگرچہ شرع اسلام میں دوجدا گانہ باہم متخالف چیزیں نہیں ہیں، لیکن آج ہندوستان میں سیاسی انجمنوں کا جو حال ہے اس کے پیش نظر چرم قربانی ان کے حوالہ کرنا میرے نزدیک نادرست ہے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی المدرس
بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی ۲۳ ذوقعدہ ۱۳۶۰ھ

س: قربانی کا چمڑا جانور ذبح کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟۔

ج: قربانی کرنے والا نہ ذبح کرنے سے پہلے چرم قربانی بیچ سکتا ہے نہ ذبح کرنے کے بعد، ہاں بغیر فروخت کئے ہوئے چمڑے سے فائدہ اٹھائے یا فقراء مساکین کو دیدے کہ وہ جس طرح چاہیں اس کو اپنے تصرف میں لائیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:"استمتعوا بجلودها ولا تبيعوها" (احمد عن قتادة بن النعمان ۴/ ۱۶) ذكره الحافظ في الفتح ۵/ ۵۵۷، ولم يتعقبه مع جرى عادته بتعقب مافيه ضعف، ہاں عندالحنفیہ چرم قربانی فروخت کرکے اس کی قیمت صدقہ کرنی جائز ہے۔ "وقال ابو حنيفة: يبيع ماشاء منها ويتصدق بثمنه" (مغنى ۱۳/ ۳۸۲).

(محدث دہلی)

س: بقرعید کی انتیس تاریخ تک قربانی کرنے کا ثبوت ہے، اگر قربانی کی جاوے تو مردہ سنت کو زندہ کرنا ہے یا نہیں؟

ج: کسی صحیح مرفوع روایت سے آخر ذی الحجہ تک قربانی کا ثبوت نہیں ملتا اس کو سنت سمجھنا غلط ہے۔

(محدث ج:۲ ش:۱۰ صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

☆ حضرت مولانا محمد بشیر صاحب سہسوانی رحمہ اللہ کا فتوی بابت مدت قربانی معلوم ہے، میری تحقیق اور مسلک اس بارے میں وہی ہے جو جمہور علمائے اہل حدیث اور امام شافعی وغیرہ کا ہے۔ مولانا محمد بشیر سہسوانی کے مذکورہ فتوے کا مفصل جواب اور اس کی بھرپور تنقید حضرت شیخ حسین بن محسن انصاری خزرجی کے قلم سے ''اقامة الحجة فی الرد علی من أجاز التضحية الى آخر ذی الحجة '' کے نام سے ان کے مطبوعہ ''فتاوی بنام نور العینین من فتاوی الشیخ حسین'' (از ص ۲۲۹ تا ص ۲۹۴) میں موجود ہے اس کے آخر میں حضرت میاں صاحب دہلوی، حضرت مولانا رحیم آبادی، حضرت حافظ صاحب غازی پوری، مولانا ابو محمد ابراہیم آروی کی تائید وتصدیق وتحسین بھی مذکور ہے۔ فتاوی نور العینین علی گڑھ یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہوگا۔ اسے ضرور ملاحظہ کریں۔

عبید اللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۱۱۲)

س: مرغ کی قربانی جائز ہے یا نہیں؟

ج: مرغ کی قربانی کسی صحیح یا ضعیف مرفوع حدیث سے ثابت نہیں، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کرام میں اکثر غریب تھے، لیکن آپ نے کبھی کسی کو عام یا خاص طور پر مرغ کی قربانی کا حکم نہیں دیا۔ اس لئے میں مرغ کی قربانی کو سنت نبوی کے خلاف سمجھتا ہوں، طریقہ نبوی یہ ہے کہ اونٹ، یا گائے، یا بکرے، یا بھیڑ، یا دنبہ کی قربانی دی جائے۔ اگر آپ محب سنت رسول ہیں تو مذکورہ بالا جانوروں کی قربانی دیجئے۔

عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسة دار الحدیث الرحمانیة، بدلہی

س: قربانی کے جانور میں عقیقہ کا حصہ بھی ملایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً چھ حصے قربانی کے اور ایک حصہ عقیقہ کا دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

مولانا رؤف احمد عمری، باوٹا بیڑی فیکٹری مدراس

ج: قربانی کے جانور میں عقیقہ کو شامل کرنا نہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور نہ ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے، عقیقہ کے لئے پورا ایک جانور ہونا چاہیے۔ خواہ چھوٹا جانور (بکری، بھیڑ یا دنبہ وغیرہ) ہو یا بڑا جانور۔

بڑے جانور میں قربانی کے ساتھ عقیقہ کو شریک کرنا محض قیاسی چیز ہے۔ اس بارے میں مزید تفصیل کے لئے علامہ ابن القیم کی کتاب تحفة المودود بأحكام المولود کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری ۹ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ

(نور توحید جھنڈانگر نیپال، اپریل ۱۹۹۷ء)

س: سوال یہ ہے کہ ہم لوگ بیل ذبح کرنے والے کو ذبح کرائی دیتے ہیں خواہ بقرعید ہو یا عقیقہ ہو، اور خوشی سے نہیں دیتے بلکہ ذبح کرنے والا طلب کرتا ہے کہ بیس روپیہ یا تیس روپیہ دو تب ہم ذبح کریں گے، تو اس کا طلب کرنا اور ہم لوگوں کا دینا کیسا ہے؟ کیا اس کا طلب کرنا جائز ہے؟ حرام ہے؟ اور کیا ہم لوگوں کا مفت ذبح کرانا جائز ہے؟

انعام الحق، موضع پہڑی ڈیہ، دمکا، بہار

ج: قربانی یا عقیقہ کا جانور ذبح کرنے کی اجرت طلب کرنا اور ذبح کرنے کی اجرت دینا درست اور جائز ہے، ذبح کرنے کی اجرت دینے اور لینے میں شرعاً کوئی کراہت اور قباحت نہیں ہے، قرآن کریم اور احادیث سے اس کی ممانعت اور کراہت ثابت نہیں ہے اور نہ ہی کسی صحابی وغیرہ سے کراہت وممانعت وغیرہ کا فتویٰ منقول ہے، بلکہ مطلق کسی بھی حلال جانور کے ذبح کرنے کی اجرت کے جواز کا فتویٰ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

"لو استاجر بذبح شاة اوغيرها يجوز" كذا فى العالمگيريه وغيرها من كتب الفقه .

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۶/۱۲/۱۴۱۰ھ

(نور توحید، جھنڈانگر، نیپال اپریل ۱۹۹۷ء)

س: کیا قربانی اور عقیقہ کے گوشت سے شادی میں مہمانوں کی ضیافت کی جاسکتی ہے؟۔

(۲) قربانی کا گوشت غیر مسلم حکام، افسران اور امراء یا فاسق وفاجر مسلمانوں کو دیا جاسکتا ہے؟۔

ج: قربانی شرعاً ایک مالی قربت اور طاعت وعبادت ہے، اور یہ قربت وعبادت اس وقت ہوگی جبکہ قربانی کرنے والے کی نیت اور اس کا مقصود اصلی اور بالذات، محض اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کے لیے معینہ دنوں میں بے عیب قربانی کے جانور کا خون بہانا ہو، گوشت کھانا اور کھلانا مقصود اصلی نہ ہو، ورنہ وہ گوشت کھانے کا جانور ہو کر رہ جائے گا، قربانی کا جانور نہیں ہوگا۔

عقیقہ کا اصل اور صحیح وقت بچہ کی پیدائش کا ساتواں دن ہے اور ایک کمزور روایت کے مطابق اس کے بعد چودھواں اور اکیسواں دن ہے، بغیر عذر معقول اور مجبوری کے عقیقہ ساتویں دن سے اٹھا کر آگے کسی اور دن کرنا ٹھیک نہیں ہے، اور قربانی دسویں ذی الحجہ کو زیادہ افضل ہے بہ نسبت ۱۱ یا ۱۲ یا ۱۳ کو کرنے کے۔ لہذا عقیقہ کو ساتویں دن اٹھا کر شادی کے موقع پر کرنا غلط کام ہے۔ اسی طرح قربانی کو پہلے دن سے جو بہر حال افضل ہے، محض شادی کی دعوت کے ارادے سے موخر کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ ایسا کرنا علامت ہے اس امر کی کہ قربانی کرنے والے کی نیت قربانی کرنے سے خالص طلب رضاء الٰہی نہیں ہے، بلکہ تبعاً ایسا کر لیا جائے تو چنداں مضائقہ نہیں یعنی: کبھی قربانی کے معینہ دنوں میں سے کسی دن شادی رکھ لی جائے، اور قربانی کے گوشت سے دعوت کا فائدہ اٹھا لیا جائے تو مضائقہ نہیں ہوگا۔

قربانی کے گوشت کے بارے میں بہتر یہ ہے کہ اس کو تین حصے کیے جائیں، ایک حصہ: گھر والوں کے لیے، دوسرا حصہ: دوست واحباب وقرابت داروں کے لیے، اور تیسرا: فقراء ومساکین اور سائلین کے لیے۔

قربانی کا گوشت غیر مسلم اور بے عمل ضرورت مند بلکہ بدعمل مسلمان کو دیا جاسکتا ہے۔ هذا ماعندى والعلم عندالله تعالى

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۷/محرم ۱۳۹۵ھ

(نور توحید جھنڈانگر نیپال، مئی جون ۱۹۹۰ء)

☆ عقیقہ بلا شبہ سنت موکدہ ہے۔قدرت اور وسعت ہوتے ہوئے چھوڑنا نہیں چاہیے۔اگر کسی واقعی مجبوری اور عذر کی وجہ سے وقت مقررہ پر نہ کیا جائے ۔ واس کے بعد جب کبھی موقع ملے کردینا چاہیے۔ رہ گئی بات کہ کرنے اور نہ کرنے پر کیا حکم مرتب ہوتا ہے؟ تو کرنے پر کسی خاص ثواب اور اجر وغیرہ کا ذکر نہیں آیا ہے اور نہ کرنے پر یہ جملہ کچھ روشنی ڈالتا ہے:''لاأحب العقوق'' اور عقیقہ کی حکمت وفلسفہ معلوم کرنے کے لئے امام ابن القیم کی کتاب ''تحفۃ المودود'' کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

عبیداللہ رحمانی

نقوش شیخ رحمانی: ص ۳۸۔۱۳۹

س: زید نے اپنے لڑکے کا عقیقہ سخت جاڑے کی وجہ سے اکیسویں دن کرنا چاہتا ہے کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

عبدالعزیز سارن

ج: جائز ہے مگر سنت کے خلاف ہے، کیوں کہ صحیح احادیث کے مطابق عقیقہ کا اصل وقت ساتواں دن ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ''كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عند يوم سابعه، رواه الخمسة وصححه الترمذی'' قال: الشوكانی: ''فيه دليل على أن وقت العقيقة سابع الولادة، وأنها تفوت بعده، وتسقط إن مات قبله، وبذلك قال مالك'' (نيل الأوطار ۵/۲۲۵).

ہاں حضرت اسماء بنت یزید (أخرج حديثها أحمد فی مسنده (۱)، والطبرانی فی الكبير، ورجاله محتج بهم جامع أزهر، اور حضرت بريدة: أخرج حديثه أحمد فی مسنده (۲) والبيهقی (۳) والطبرانی فی الصغير (۴) والأوسط، قال فی مجمع الزوائد ۵۹/۴: ''وفيه اسماعيل بن مسلم المكی، وهو ضعيف، لكثرة غلطه ووهمه'' کی حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں اور اکیسویں دن بھی عقیقہ کیا جاسکتا ہے۔اس کے بعد کے دن محض جواز کا درجہ رکھتے ہیں۔

(محدث دہلی)

س: یہ مشہور ہے کہ جس کا عقیقہ نہ ہوا ہو وہ قربانی نہیں دے سکتا کیا یہ صحیح ہے؟ ایسا شخص اپنے عقیقہ سے پہلی قربانی دے سکتا ہے یا نہیں؟

محمد بادشاہ امبور

ج: اگرچہ عقیقہ کا اصل وقت ساتواں دن ہے لیکن اگر کسی کا عقیقہ نہ ہوا ہو تو وہ بڑا ہو کر خود اپنا عقیقہ کرسکتا ہے (بزار طبرانی وابوالشیخ عن انس) (۵) اور قربانی عقیقہ پر موقوف نہیں ہے پس ایسا شخص اپنے عقیقہ سے پہلے قربانی دے سکتا ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۸، ذی القعدہ ۱۳۶۰ھ/ دسمبر ۱۹۴۱ء)

(۱) مسند احمد ۴۵۶/۶ (۲) مسند احمد ۳۵۵/۵ (۳) السنن الكبرى ۳۰۳/۹ (٤) المعجم الصغير ۲۵٦/۱ (۵) مجمع الزوائد ۵۹/٤، السنن الكبرى ۳۰۰/۹.

س: ایک شخص نے ایک بکرا خرید لیا اور اس کو غیر اللہ کے نام پر مشہور کر دیا، ایک یا دو مہینہ اس کی پرورش کرتا رہا، بعد ازاں کسی عالم ربانی کی صحبت سے اس کو خداوند کریم نے ہدایت دیدی اور وہ اپنے عقیدہ شرکیہ سے تائب ہو گیا اور کہتا ہے کہ میں یہ بکرا اللہ دوں گا۔ کیا یہ بکرا عندالشرع اب حلال ہے؟

ج: اگر یہ شخص اپنے شرکیہ عقیدہ سے تائب ہو گیا ہے اور تقرب لغیر اللہ کا قصد وارادہ وہ دل سے دور کر دیا ہے اور اب محض اللہ کے تقرب کی نیت ہے، اور اسی نیت سے بکرے کو ذبح بھی کرے تو اس کا کھانا شرعاً حلال ہوگا۔ پہلی نیت کالعدم اور لغو ہو جائے گی اور یہ ذبیحہ بلاشبہ حلال ہوگا۔ ایسے جانور کی حلت وحرمت میں اعتبار اور لحاظ نیت کا ہے۔ نیت بدل جانے سے حکم بھی بدل جائے گا۔

(محدث دہلی، ج:اش:۱۰ صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

س: زید نے ازراہ جہالت ایک بکرا شیخ سدو کے نام منسوب کیا یا کچھ مٹھائی غیر اللہ کے نام سے بولی۔ بکر نے اُسے سمجھایا خدا نے اسے ہدایت دی اور یہ تائب ہو گیا۔ اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس منذور لغیر اللہ بکرے کو زید توبہ کے بعد خدا کی راہ میں قربان کر سکتا ہے یا خود کھا سکتا ہے یا نہیں؟ استفسار کے سارے گوشوں پر غور فرما کر دلائل کے ساتھ جواب تحریر فرمائیں تاکہ پیچیدگی باقی نہ رہ جائے۔

ج: شیخ سدو کے نام منسوب کیا ہوا بکرا، یا مٹھائی اسی طرح شیخ کبیر احمد کے نام منسوب کی ہوئی گائے، توبہ کر لینے یعنی: تقرب لغیر اللہ کی نیت مرتفع ہو جانے کے بعد بالاتفاق حلال ہے۔ منسوب کنندہ تائب کو اختیار ہے کہ اس نیت تقرب لغیر اللہ سے توبہ اور اس توبہ کی تشہیر کے بعد، اللہ کے نام پر ذبح کر کے خود کھائے یا فقراء ومساکین کو صدقہ وخیرات کر دے۔ خلاصہ یہ کہ صورت مسؤلہ میں زید بعد توبہ یہ بکرا اللہ کے نام پر ذبح کر کے خود کھائے یا فقرا ومساکین کو دیدے، دونوں صورتیں جائز ہیں۔ علمائے اہل حدیث ودیوبندیہ وبریلویہ ہرسہ کے نزدیک۔

تحقیق آیت: "وما أهل به لغير الله" ودلائل بریلویہ:

برجواز مثل ایں ذبیحہ مطلقا قبل از توبہ بنیت تقرب لغیر اللہ وبعد توبہ، عنوان میں ذکر کردہ آیت کا ٹکڑا قرآن کریم میں چار جگہ مذکور ہے۔ (۱) سورہ بقرہ (۱۷۳) میں: "مـاأهـل به لغير الله" (۲) سورہ مائدہ (۳) میں: "ومـاأهـل لغير الله به"، (۳) سورہ انعام (۱۴۵) "أوفسقا أهل لغير الله به" (۴) سورہ نحل (۱۱۵) "ماأهل لغير الله به"۔

جمہور مفسرین نے اس آیت میں "اہلال" سے مراد رفع صوت عندالذبح لیا ہے۔ پس ان کے نزدیک اس آیت کا معنی یہ ہوا کہ جو چیز غیر اللہ کے نام سے ذبح کی جاوے وہ حرام ہے۔ بریلوی مولوی صاحبان کہتے ہیں کہ: مفسرین کی اس تصریح سے معلوم ہوا کہ اس جانور کی حرمت کا مدار عندالذبح غیر اللہ کا نام لیا جانا ہے۔ پس اگر ذبح کنندہ کے دل میں وقت ذبح یا اس سے پہلے نیت کچھ بھی ہو، لیکن ذبح کے وقت باقاعدہ بسم اللہ شریف پڑھ کر ذبح کرے، تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ کیوں کہ علت حرمت (یعنی عندالذبح غیر اللہ کا نام لیا جانا)

نہیں پائی گئی۔ یہ ان کی پہلی دلیل ہے۔

دلیل دوم: گوشت پکا کر مردوں کے نام لے کر صدقہ کرنا بلاشبہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور شیخ سدو، یا شیخ کبیر احمد یا دیگر مردہ اولیاء کے لئے نامزد کردہ جانور ذبح کرنے والے بھی یہی قصد وارادہ کرتے ہیں۔ پس دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہ رہا اور پہلی صورت کی طرح یہ مختلف فیہ صورت بھی جائز ہوگی۔

دلیل سوم: "من ههنا علم أن البقرة المنذورة للأولياء، كما هو الرسم في زماننا حلال طيب، لأنه لم يذكر اسم غير الله وقت الذبح، وإن كانوا ينذرونها لهم" كذا في التفسير الأحمدى للملاجيون الحنفي.

دلیل چهارم: سانڈ وغیرہ کا کھانا حلال ہے مطابق آیات ذیل: "قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم، وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله" (الأنعام: ۱۴۰)، جامع البیان، مدارک، ابوالسعود میں: "مارزقهم الله" سے "بحائر وسوائب" مراد بتایا ہے۔ معلوم ہوا کہ: یہ آیت سائبہ وغیرہ حرام کرنے والوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے:

"يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشياطين" (البقرة: ۱۶۸)، جمل، جامع البیان، تفسیر کبیر، ابوالسعود میں لکھا ہے کہ یہ آیت سائبہ دغیرہ حرام ٹھہرانے والوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔

"ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب" الخ (المائدة: ۱۵۳)، تفسیر کبیر، مدارک، جامع البیان، کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ اس آیت سے مقصود محرمین سائبہ وغیرہ کی تردید ہے۔ یعنی: یہ بتانا مقصود ہے کہ ان کے اس فعل سے جانور میں حرمت نہیں پیدا ہوتی اور وہ مثل سابق حلال ہے۔ ونیز صحیح مسلم میں ہے: "عن عياض بن حمار المجاشعي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته: ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ماجهلتم، مما علمني يومي هذا كل مال نحلته عبداً حلال له، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم" الحديث. (۱)

حاصل مطلب یہ ہے کہ آں حضور ﷺ نے فرمایا: "میرے رب نے حکم دیا ہے کہ تم کو جو بات نہ معلوم ہو وہ بتلاؤں، اس میں سے یہ ہے کہ بندے کو جو چیز میں نے دی ہے وہ حلال ہے، مگر شیاطین آتے ہیں اور میری حلال کی ہوئی چیز حرام کر دیتے ہیں"۔

لمعات میں ہے: "قوله: حلال له: لا يستطيع أن يحرمه من تلقاء نفسه، هو إنكار لماحرموا على أنفسهم من البحيرة والسائبة والوسيلة".

لمعات میں اس کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ: "بندے کے لئے جو چیز حلال من عنداللہ ٹھہرائی گئی ہے اس میں بندے کو اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اسے حرام کرے"۔

دراصل جن لوگوں نے بحیرہ سائبہ، وسیلہ کو اپنے اوپر حرام کرلیا تھا ان کے اس فعل کی تردید کی گئی ہے۔

(۱) مسلم کتاب الجنة وصفة اهلها (۲۸۷۵) ۲۱۹۷/۴۔

پس جس طرح ان آیات کی رو سے سانڈ وغیرہ حلال ہے، اسی طرح شیخ سدو، یا سید کبیر احمد کے نام چھوڑا ہوا بکرا یا گائے بھی حلال ہوگی'' کیوں کہ دونوں غیر اللہ کے نام منسوب، اور متروک ہونے میں برابر ہیں۔ بریلوی کہتے ہیں کہ: ان ہر چہار دلائل سے معلوم ہوا کہ یہ بکر امطلقا حلال ہے خواہ منسوب کنندہ اپنے اس فعل سے تائب ہو یا نہ، ان دلائل کی تردید استقلالا آگے آئے گی۔

تحقیق آیت: ''ما أهل به لغير الله'' مطابق مذہب حق وجوابات مخالفین۔

لغت میں ''اہلال'' کے معنی مطلق رفع صوت کے ہیں یا مطلق نامزد کردینے کے۔ **كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة بكتب اللغة، وموارد مادة هذا اللفظ في الحديث والأدب العربي** ۔ پس آیت کے معنی یہ ہوئے: ''اور اللہ نے اس جانور کو حرام کیا ہے جو بہ نیت تقرب وتعظیم غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو، یا اس چیز کو جو اللہ کے سوا اور کسی کے نام سے پکاری گئی ہو''۔ اس تحقیق کی رو سے ثابت ہوا کہ جانور یا کسی چیز کی حرمت کی علت اور مناط، غیر اللہ کے تقرب وتعظیم کی نیت سے غیر اللہ کے نام سے اس جانور یا چیز کو نامزد کردینا ہے۔ پس اگر ایسے جانور کو جسے غیر اللہ کے تقرب وتعظیم کے لئے نامزد کردیا گیا ہے۔ اسی غیر اللہ کی تعظیم وتقرب کی نیت دل میں رکھ ذبح کیا جائے تو وہ حرام ہوگا (**عند جمهور المحدثين والفقهاء الحنفية**)، عام ازیں کہ وقت ذبح اللہ کا نام لیا جائے یا نہ۔ بوقت ذبح بسم اللہ کہنے سے وہ حلال نہ ہوگا۔ جب کہ دل میں نیت غیر اللہ کے واسطے ذبح کرنے کی ہے، اس لئے کہ عوام ایسے جانور کے ذبح میں غیر اللہ کی تعظیم وتقرب کا قصد کرتے ہیں اور محض عادتا ورسما بسم اللہ بھی پڑھتے ہیں، اور اعتبار نیت کا ہے، نہ ظاہری الفاظ کا۔ ''إنما الاعمال بالنيات''.

جواب دلیل اول: شاہ عبدالعزیز قدس سرہ فرماتے ہیں: ''لفظ ایں است کہ در چہار جا از قرآن مجید وارد شدہ تامل باید کرد کہ **''ما أهل به لغير الله''** فرمودہ نہ ماذبح باسم غیر اللہ، پس ذبح کردن بنام خدا ہمراہ شہرت دادن، وآواز برآوردن بآنکہ فلانی گاؤ وخلانی بز برفلانی می کنند۔ ہیچ نمی کند وگوشت آں جانور حلال نمی گردد۔

واہل را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت وعرف است ہرگز ''اہلال'' در لغت عرب وعرف آن دیار وآں وقت بمعنی ذبح نیامدہ در ہیچ شعرہ ہیچ عبارت بلکہ ''اہلال'' در لغت عرب بمعنی بلند کردن آواز وشہرت دادن است، چنانکہ اہلال ہلال واہلال طفل نوتولد، واہلال بمعنی تلبیہ حج وغیر ذلک مستعمل است، واگر کسے گوید اهللت لله بمعنی ذبحت للہ ہرگز فہمیدہ نخواہد شد'' (تفسیر فتح العزیز ص: ۶۹۲)

خلاصہ یہ ہے کہ اہلال کے معنی ذبح کرنے کے نہیں ہیں۔ پس جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا اور تقرب لغیر اللہ کی نیت موجود ہے اور بوقت ذبح اللہ ہی کے نام پر ذبح کیا جائے پھر بھی یہ جانور حلال نہ ہوگا۔

باقی رہا مفسرین کا ''ما أهل به لغير الله'' کے معنی **ما ذبح لغير الله يا ذبح على اسم غير الله** کے ساتھ بیان کرنا، یعنی عند الذبح کی قید بڑھانی، سو اس کا یہ ہے کہ: اس تفسیر سے حصر لازم نہیں آتا، بلکہ یوں کہا جائے گا کہ اسی حرام کا ایک فرد یہ بھی ہے۔ چوں کہ جاہلیت میں اسی کا رواج زیادہ تھا، اس لئے یہ تفسیر کردی گئی، غایت ما فی الباب یہ تفسیر مذکور دوسرے فرد سے ساکت رہے گی اور اس میں کچھ حرج نہیں جبکہ اس کی حرمت کے اور دلائل موجود ہیں۔ كما سيأتي.

دوسرا جواب یہ ہے کہ: آیت عام ہے اس کی تحقیق بقید ذبح، بغیر دلیل کے جائز نہیں ہوسکتی کیوں کہ اطلاق کی تقیید عند اہل الاصول نسخ ہے، اور نسخ جب حدیث ظنی (خبر واحد مرفوع صحیح) سے نہیں ہوسکتی عند اہل الاصول، تو کسی کے قول سے جو ادلہ اربعہ میں سے نہیں ہے کیوں کر ہوسکتی ہے۔ پس مفسرین کے قول کی توجیہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوسکتی کہ یہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ اس وقت جاہلیت میں وقت ذبح بھی غیر اللہ کا نام لیتے تھے، پس یہ قید بطور بیان عادت جاہلیت ہے نہ احترازی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ: سورہ مائدہ میں "ماأهل لغير الله به" کے بعد "ماذبح على النصب" جدا فرمایا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مفہوم میں فرق ہے۔ یعنی: اول سے مراد یہ ہے کہ جس کو غیر اللہ کے تقرب و تعظیم کے لئے غیر اللہ کے نام سے پکارا اور شہرت دیا گیا ہو وہ حرام ہے، عام ازیں کہ وقت ذبح غیر اللہ کا نام لیا جائے یا اللہ کا نام۔

جواب دلیل دوم: حضرت شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں: برائے فہمانیدن ایشاں، یک نکتہ کافی است کہ بایشاں باید گفت کہ، ہرگاہ شما ذبح کردن جانور بنام غیر خدا نذری کنید، عوض آں جانور گوشت یہاں مقدار خریدہ و پختہ بفقراء بخورانید در ذہن شما آں نذر ادا شود یا نہ۔ اگر ادا می شود راست می گوئید کہ مقصود شما از ذبح غیر از گوشت خورانیدن برائے مردہ نبود، والا تقرب بذبح نذر، اوکردہ آید، و شرک صریح لازم می آید، و نیز اگر اہل را بر ذبح حمل کردہ شود پس ذبح لغیر اللہ مراد خواہد شد ذبح باسم غیر اللہ از کجا فہمیدہ شود، تا مدعا ایں مردم حاصل شود، پس دریں عبارت ''اہلال'' را بمعنی ذبح گرفتن باز اسم غیر اللہ بجائے لغیر اللہ ساختن تحریف کلام الٰہی می رسد''۔

خلاصہ یہ کہ دونوں صورتوں میں بون بعید اور فرق عظیم ہے۔ صورت مختلف فیہ میں کوئی منسوب کنندہ بجائے اس جانور کے اس سے دونی قیمت کی چیز سے بھی ایصال ثواب کے لئے تیار نہیں ہوتا، اور استبدال میں اندیشہ ان بزرگوں کی ناراضگی کا سمجھتا ہے، جس سے صاف ظاہر ہے کہ مقصود ایصال ثواب نہیں ہے، بلکہ تقرب و تعظیم اس بزرگ کی ہے پس قیاس باطل ہے۔

جواب دلیل سوم: اس کا جواب خود اس کے منہیہ سے ظاہر ہے کہ ملاجیون نے تاویل ایصال ثواب کی بنا پر حلت کا حکم لگایا ہے اور بلا تاویل حلال نہیں کہتے، جیسا کہ اس قسم کی تاویل سے امام نووی نے حدیث: ''لعن الله من ذبح لغير الله'' کی شرح میں مذبوح لقدوم الامیر کی حرمت (اگر چہ بوقت ذبح اللہ کا نام لیا گیا ہو)، شیخ ابراہیم مروزی شافعی کے قول سے نقل کرنے کے بعد رافعی کا قول نقل کیا ہے، تو جہاں یہ تاویل یقیناً منفی ہو اس کو کیسے حلال کہا جائے گا؟ اور عوام کا یہ فعل یقیناً قابل تاویل نہیں ہے۔ **كما مر في جواب الدليل الثالث.**

نیز ملاجیون کو یہاں ہدایہ کی اس عبارت سے دھوکہ ہوا ہے اور اس کے سمجھنے میں غلطی اور غفلت ہوگئی ہے۔ **قول ملاجیون المذكور مبنى على الغفلة عن قول صاحب الهداية ۴/ ۴۲۰**:(والثالثة: أن يقول مفصولا عنه صورة ومعنى، بأن يقول قبل التسمية، وقبل أن يضحي الذبيحة أوبعده، فهذا لابأس به، لماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال بعدالذبح: اللهم تقبل هذه عن أمة محمد، ممن شهد لک بالوحدانية ولى بالبلاغ، والشرط: هوالذكر الخالص المجرد: على ماقال ابن مسعود: جردواالتسمية''. انتهى.

والدليل على غفلة صاحب التفسير الأحمدى عن هذا القول، أن الإنفصال المعنوى، كيف يتصور إذا كان النذر للأولياء؟، فإنه عين التقرب لهم، فنيتهم دائمة إلى وقت الذبح، فلا انفصال معنى أصلاً، لما تقرر فى قواعد الفقه من استدامة النية إلى آخر العمل.

وأيضا ونقل صاحب الهداية المسئلة، فيما إذا لم يكن المذكور مقرونا بقصد التقرب الى الغير، وذكرا مجرداً من غير قصد التقرب إلى غير الله، فهو بمعزل عن مسئلتنا الموضوعة، فيما كان فيه التقرب الى غير الله تعالى، فإنها حرام مطلقا،فغفل صاحب التفسير الأحمدى، ولم يفرق بين الذكر المجرد الذى وضع صاحب الهداية المسئلة فيه، وبين ماقصد التقرب فيه إلى غير الله الذى وضعنا المسئلة فيه، وأين هذا من ذاک؟ فافهم وتأمل بالتأمل الصادق.

جواب دلیل رابع: بے شک ان آیات واحادیث سے سانڈ کی حلت ثابت ہے،اوراگر سانڈ چھوڑنے والے اجازت دیں اورکھانے سے ناراض نہ ہوں، جو علامت ہے اس کے ساتھ ان کے حق کے باقی نہ رہنے کی،تو مسلمان اس کو کھا بھی سکتے ہیں لیکن سانڈ پر منذور لغیر اللہ کو(شیخ سدو کا بکرا یا سید احمد کبیر کی گائے یا اور کوئی چیز) قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔کیوں کہ جاہلیت کے زمانہ میں کفار کی تحریم سائبہ ووصیلہ اوراس تحریم مدعٰی میں فرق ہے، بچند وجوہ:

اول: یہ کہ وہاں تحریم کا معنی ہے:ایسا فعل کرنا جس سے حرمت پیدا ہوجائے،جیسے:خود سانڈ وغیرہ کو چھوڑنا،اور یہاں تحریم کے معنی ہیں کہ:جب کوئی ایسا فعل کرے تو حرمت کا حکم ہوجائے گا۔

دوسرے: ان کی تحریم اس جانور کے ادب وتعظیم کے اعتقاد سے تھی،اور یہ تحریم اس جانور کے خُبث ونجاست سے ہے۔

تیسرے: یہ کہ وہ تحریم ان کے اعتقاد میں مؤبد تھی کہ کسی طرح قابل ارتفاع نہ تھی اور یہ تحریم غیر مؤبد ہے کہ جب توبہ کرے مرتفع ہوجائے،اور مرتفع کردینا واجب بھی ہے،پس اس تحریم کی نفی،یا نہی،یا انکار سے اس تحریم کی نفی لازم نہیں آتی۔

دلیل اصل جواب: آیت کے جو معنی ہم نے بیان کئے ہیں،اس کو شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی اختیار کیا ہے ملاحظہ ہو، تفسیر فتح العزیز ۱/۶۹۱ بابت تفسیر آیت مذکورہ۔منذور لغیر اللہ کی حرمت کی اصلی علت اور عدم اباحت کا مناط قصد تقرب غیر اللہ کا ارادہ ونیت تعظیم غیر اللہ کی ہے،پس جب تک اس جانور کے متعلق یہ نیت ہوگی حرمت قائم رہے گی،اور جب دل سے یہ نیت دور کردی جائے توبوجہ عدم وارتفاع علت حرمت وہ جانور مباح اور حلال ہوجائے گا۔مولانا اشرف علی صاحب مرحوم لکھتے ہیں:''البتہ اگر اس طرح نامزد کردینے کے بعد اس سے توبہ کرلے تو پھر وہ حلال ہوجائے گا''۔(تفسیر بیان القرآن ۱/۸۶)۔

مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری مرحوم صاحب بذل المجہود لکھتے ہیں:''الحق جو جانور مقرب لغیر اللہ کیا گیا ہو حرام ہے تاوقتیکہ غیر اللہ کا تقرب مرتفع نہ ہو حلال نہ ہوگا۔اگرچہ ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کیا ہو''۔اس عبارت سے واضح ہے کہ اگر کوئی توبہ کرے اور غیر اللہ کے تقرب وتعظیم کا ارادہ مرتفع ہوجائے،تو وہ جانور حلال ہوجائے گا۔

حضرت میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: ''لیکن اگر کسے جاندارے رابرائے ذبح لغیر اللہ مقرر سازد، وعندالذبح قصد تقرب بغیر خدا از دل دور کند، وخالصاللہ آن را ذبح سازد آرے، الآن نیت سابقہ حکم عدم و بطلان خواہد گرفت، وذبیحہ بیشک حلال خواہد شد زیرا کہ درین باب معتبر وقت ذبح نیت است'' (فتاوی نذیریہ ۲/۴۱۶)۔

حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہ فرماتے ہیں: '' آرے ذکر نام خدا بر آن جانور وقتے فائدہ می دہد کہ قصد تقرب بغیر خدا را از دل دور کردہ وخلاف آں شہرت و آواز دیگر دہند کہ ما ازین کار برگشتم'' (تفسیر فتح العزیز ۱/۶۹۲)۔

اس آیت کی تفسیر حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے بہترین لکھی ہے۔ کتاب ملے تو ضرور مطالعہ کریں۔ توبہ کے بعد حلت کی دلیل میں یہ حدیث بھی ذکر کی جاسکتی ہے:'' إنما الأعمال بالنیات ولکل إمری مانوی''(۱) حرمت کا سبب: نیت تقرب لغیر اللہ تھی، اور جب یہ نیت مرتفع ہوگئی تو اب حرمت کی کوئی وجہ نہیں رہی۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:''فمن جاء ہ موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف'' (البقرۃ:۲۷۵)۔

امید ہے کہ اس تفصیل کے بعد اس مسئلہ میں کوئی الجھاؤ باقی نہ رہ جائے گا۔

۲۰ر فروری ۱۹۴۲ء

(مصباح بستی/ربیع الاول ۱۳۷۱ھ)

س: حرام مغز حرام ہے یا حلال؟۔

ج: حلال جانور کا کوئی جز وخواہ آنکھ ہو یا کان، دونوں بیضے ہوں یا آلہ تناسل، غدود ہو یا حرام مغز، حرام یا مکروہ نہیں بلکہ دم مسفوح (جاری خون) کے علاوہ، اس کے تمام اجزاء اور اعضاء حلال ہیں۔

کیوں کہ دم مسفوح کے سوا باقی اجزاء مذکورہ، خصوصاً مغز کی حرمت یا کراہت پر کوئی معتبر دلیل قائم نہیں اور بغیر کسی شرعی دلیل کے کسی چیز کو حرام یا مکروہ یا مکروہ کہہ دینا مسلمان کا کام نہیں۔

(محدث دہلی، ج:۹ ش:۹ ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ/جنوری ۱۹۴۲ء)

س: نص قرآن:'' إلا أن يكون ميتة او دما مسفوحا'' (الانعام:۱۴۵) بصیغہ حصر بتلاتی ہے کہ حلال مذبوحہ حیوانات میں سوائے دم مسفوح کے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کا کھانا ناجائز ہو، اور صحاح ستہ میں جو حدیث صحیح کا یہ جملہ ہے کہ ''وما سكت عنه فعفو''(۱) اس سے بھی واضح ہے کہ کتاب اللہ نے جس چیز کو ممنوع اور ناجائز نہیں بتایا ہے وہ حلال اور مباح الاکل ہے۔

---

(۱) البخاری کتاب الایمان باب کیف کان بدء الوحی ۱/۲ ومسلم کتاب الإمارة باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الاعمال بالنية (۱۹۰۷) ۳/۱۰۱۰.

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں برابر جانور ذبح ہوتے تھے۔ اور عام خوراک عرب کی گوشت تھی، اگر کوئی حصہ مکروہ ہوتا تو ضرور محدثین اپنی کتابوں میں اس کو درج کرتے مگر کہیں نہیں ہے۔ مگر در مختار میں ذیل کی حدیث ہے: "روى الأوزاعي عن واصل بن أبي جميلة عن مجاهد، قال: كره رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشاة الذكر والأنثيين والقبل والغدة والمرارة والمثانة والدم" (۲)، پس عرض یہ ہے کہ اہل حدیث کے علما اسے مانتے ہیں یا نہیں؟ اور اوزاعی جس نے یہ حدیث روایت کی ہے ان کی بھی کوئی کتاب ہے یا نہیں؟ فقہاء کی حدیث قابل عمل نہیں ہے جب تک محدثین کی کتابوں سے ان کا ثبوت نہ ملے؟

ج: مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی اپنے فتاوی ۲/۱۰۵ میں لکھتے ہیں کہ: ظواہر کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت اس کی (حرام مغز کی) تنزیہی ہے نہ تحریمی۔ حنفیہ، حرام مغز، خصیتین، مثانہ، پتا وغیرہ کی کراہت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں: قال في الحادية: والحرام منها واحد، وهو الدم المسفوح، لقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة والدم) الخ، والباقي من السبعة مكروه، لأنه مما يستخبثه النفس، وماسوى ذلك مباح على أصله، لأن الأصل في الأشياء الإباحة" انتهى، لیکن یہ دلیل قابل التفات واعتبار نہیں، کیونکہ جب کسی جانور کو شریعت نے حلال ومباح کر دیا، تو اس کے سارے اجزاء ہمارے لئے حلال وطیب ہیں اور اس کی کوئی چیز حرام وغیر طیب نہیں۔ ہاں جس جز اور حصہ کو خود شریعت نے حرام یا مکروہ بتلایا ہے وہ بلاشبہ حرام یا مکروہ ہوگا، اور ہمارے نفوس اور طبائع کا بعض اجزاء کو مکروہ وخبیث سمجھنا کوئی چیز نہیں کہ نفوس وطبائع مختلف ہیں، اسی لئے شریعت نے حلت اور حرمت اور کراہت واباحت کے معاملہ میں انسانی نفوس وطبائع کو مرجع نہیں قرار دیا، اور نہ ہم کو اس کی اجازت دی کہ جس چیز کو ہماری طبیعتیں خبیث خیال کریں تو اس چیز کو ہم شرعاً حرام یا مکروہ سمجھیں۔

دوسری دلیل مجاہد کی وہ روایت ہے جو سوال میں درج ہے، لیکن یہ دلیل بھی علماء حدیث کے نزدیک قابل اعتبار نہیں دو وجہ سے اول: اس حدیث کو امام ابوداود نے اپنی مراسیل میں روایت کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم كره من الشاة سبعا المثانة والغدة والذكر والحياء والانثيين" (كتاب المراسيل ص: ۴۵) اور حدیث مرسل کے قابل استدلال ہونے میں علماء سلف کا اختلاف مشہور ہے۔

علماء اہل حدیث کے نزدیک راجح یہ ہے کہ حدیث مرسل حجت نہیں۔ امام شافعی بعض صورتوں میں اس کو حجت مانتے ہیں۔ چنانچہ امام نووی مقدمہ شرح المہذب میں لکھتے ہیں: "قال الشافعي: واحتج بمرسل كبائر التابعين إذا أسند من جهة أخرى أو أرسله من أخذ عن غير رجال الأول، أو وافق قوله الصحابي، أو أفتى أكثر العلماء بمقتضاه" الخ (قواعد التحديث ۱۲۰)، اور یہ حقیقت ہے کہ ان صورتوں میں سے کوئی صورت بھی مجاہد کی اس مرسل روایت کے بارے میں متحقق نہیں، پس حدیث مرسل کے بارے میں جن علماء امت نے اعتدال اور تفصیل کی راہ اختیار کی ہے ان کے نزدیک بھی یہ روایت قابل احتجاج نہیں ہوگی۔

(۱) ابو داود كتاب الأطعمة باب مالم يذكر تحريمه (۳۸۰۰) ٤/١٥٧، (۲) السنن الكبرى ۱۰/۷ وقال: "هذا منقطع، ورواه عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف، عن واصل بن ابي جميل عن مجاهد، وضعيف الجامع الصغير ٢/٢٣٣ (٤٦١٩)، وفيض القدير (٧١٦٠)، وسلسلة الاحاديث الضعيفة (٤٢٩٢).

(۲) اس مرسل روایت کی پوری سند ہمارے سامنے نہیں ہے، معلوم نہیں کہ اس کی سند کیسی ہے؟، اور جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے، ایسی حدیث سے کسی چیز کی حرمت اور کراہت نہیں ثابت کی جا سکتی۔ خلاصہ یہ کہ دونوں دلیلیں کراہت کی نا قابل اطمینان ہیں اور دم مسفوح کے علاوہ حلال جانور کی کسی چیز کی حرمت یا کراہت کسی صحیح یا مرفوع روایت سے ثابت نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ: "وما سكت عنه عفو" (ابو داود وغیرہ)، پس حلال جانور کے تمام اجزاء علاوہ دم مسفوح حلال اور مباح ہیں۔

عبدالرحمٰن بن عمرو الاوزاعی المتوفی ۱۵۸ھ ملک شام کے بہت بڑے امام اور مجتہد فقیہ اور محدث تھے۔ ستر ہزار مسائل اور استفتا کے جواب دیئے۔ ان کی کوئی کتاب نہیں البتہ ان کے بعض رسائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو دنیا سے ناپید ہو گئے ہیں۔ بے شک فقہاء کی کتابوں میں مندرج حدیث قابل اعتبار نہیں، جب تک کہ ان کی سند نہ معلوم ہو جائے، خواہ یہ فقہاء کتنے ہی جلیل القدر کیوں نہ ہوں، قال علي القاري في رسالة الموضوعات ص: ۴۵ طبع القسطنطنية: "حديث: من قضى صلوته من الفرائض في آخر جمعة من رمضان، كان جابراً لكل صلوة فائتة في عمره إلى سبعين منه، باطلٌ قطعًا، ولا عبرة بنقل صاحب النهاية وغيره من بقية شراح الهداية، فإنهم ليسوا من المحدثين، ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين" انتهى.

(مصباح بستی محرم ۱۳۷۲ھ)

س: حدیث ذیل پر عمل کیا جائے یا نہیں؟ اور یہ حدیث کیسی ہے؟ "عن ابن عمر قال: كان يكره رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشاة سبعا المرارة والمثانة والحياء والذكر والأنثيين والغدة والدم، وكان أحب الشاة اليه مقدمها، رواه الطبراني في الأول، وراوه البيهقي في السنن مرسلا عن مجاهد، ورواه ابن عدى والبيهقي عن عائشة وابن عباس".

ج: یہ حدیث سنداً ضعیف ہے۔ علامہ عبدالرؤف المناوی لکھتے ہیں: "في سنده يحيى الحماني وهو ضعيف، (الجامع الأزهر)، اور حدیث میں کراہت سے مراد کراہت طبعی ہے نہ کراہت شرعی ہے۔ علامہ عزیزی السراج المنير شرح الجامع الصغير میں لکھتے ہیں:

"وكان يكره من الشاة سبعا: أى أكل سبع مع كونها حلالا، لأن الطبع السليم يعافها، وليس كل حلال تطيب النفس أكله" انتهى، اور علامہ حنفی اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: "والدم أى غير المسفوح كالكبد والطحال، وأكله من كبد أضحيته لبيان الجواز، واشارة إلى طلب أكل شئى منها، أو الدم المسفوح فحرام، والكلام في الحلال الذى تعافه النفس" انتهى(۱).

شرعاً ماکول اللحم جانور کے تمام اجزاء حلال ہیں اور ان کی حلت میں کوئی شبہ نہیں۔ اگر کسی کی طبیعت ماکول اللحم جانور کے اس

(۱) أيضا فيض القدير (۷۱٦۰) ۵/۲٤۵۔

حصہ کو جو بول و براز وغیرہ سے متصل ہو اور اس کا منبع ومخرج ہو، کراہت کی بناء پر نہ کھائے تو وہ چیز شرعاً مکروہ نہیں ہو جائے گی، جیسے گوہ شرعاً حلال ہے لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طبعی کراہت کی بناء پر نہیں کھایا (واللہ اعلم)

(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷ء)

س: ایک گائے کے بچہ پیدا ہوا جو شکل و صورت میں گائے کی طرح ہے محض دم کتے جیسی ہے اور کھاتا ہے گھاس۔ کیا اس بچہ کو ذبح کر کے کھانا جائز ہے؟

ج: بلاشبہ گائے کا ایسا بچہ حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے جب یہ بچہ گوشت کے بجائے گھاس کھاتا ہے اور شکل و صورت بھی گائے جیسی رکھتا ہے اور کتے کی طرح بولتا بھی نہیں، اور اور نہ اس کی طرح زبان سے پانی پیتا ہے تو محض دم کتے جیسی ہونے کی وجہ سے نہ حرام یا مکروہ ہو سکتا ہے یہ اور نہ مشکوک۔ گائے شرعاً حلال اور طیب ہے تو اس کی نسل بھی حلال طیب ہوگی۔

(محدث دہلی، ج:۱۰ ش:۱۳۶۱/۷ھ/نومبر ۱۹۴۲ء)

س: بکری کا بچہ کتے کی مادہ (کتیا) کا دودھ پلا کر پرورش کیا گیا اور اچھا خاصہ خصی تیار ہو گیا کیا اس خصی کا گوشت حلال ہے؟

ج: ایسے خصی کو اتنے دنوں تک حلال اور پاک چیز کھلائی جائے کہ کتیا کے دودھ کا اثر زائل ہونے کا یقین ہو جائے، اس کے بعد اس کا گوشت کھانا جائز اور حلال ہوگا۔ ''والجدي إذا كان يربى بلبن الأتان والخنزير، إن اعتلف أيام فلا بأس، لأنه بمنزلة الجلالة، والجلالة إذا حبست أياما فعلفت لا بأس بها، فكذا، هذا كذا في الفتاوى الكبرى'' (عالمگیری ۵/ ۴۴۲).

(مصباح بستی)

س: سانڈ جو عام طور پر ہندو قوم اپنے رسم و رواج کے مطابق اپنے اموات کے نام پر بغرض ایصال ثواب چھوڑتے ہیں کہ نسل قائم رہے، اس کا کھانا شرع شریف میں حلال ہے یا نہیں؟

اس بارے میں علمائے اہل حدیث مختلف الرائے ہیں۔ فتاویٰ نذیریہ میں میاں صاحب مرحوم نے حلال لکھا ہے۔

ج: آپ نے سوال میں لکھا ہے کہ ''ہندو اپنے رسم و رواج کے مطابق اپنے اموات کے نام بغرض ایصال ثواب سانڈ کو چھوڑتے ہیں کہ نسل قائم رہے''۔

اگر واقعہ یہی ہے جیسا کہ آپ نے لکھا ہے تو ایسا کر دینے سے سانڈ فی نفسہ حرام نہیں ہوگا۔ کیوں کہ کسی مردے کو ثواب پہنچانے کی نیت سے جانور کو چھوڑ دینے سے وہ جانور شرعاً حرام نہیں ہو جاتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی مسلمان اپنی کسی میت کو ثواب پہنچانے کے لئے کوئی جانور بایں طور مخصوص کر دے کہ غریب لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں، اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنے سے اس جانور کا کھانا حرام نہیں ہو جاتا۔ البتہ چوں کہ اس طرح سانڈ چھوڑنے والے ہندو اس کو اپنی ملکیت سے باہر نہیں سمجھتے اور ذبح و اکل کے تصرف کو برداشت نہیں

کر سکتے، اس لئے اس لحاظ سے اس کا کھانا ممنوع ہے۔

لیکن جہاں تک مجھ کو معلوم ہے ہندو سانڈ کو اپنے دیوتاؤں کے نام، ان کے تقرب وتعظیم کی نیت سے چھوڑتے ہیں، ایسی حالت میں یہ سانڈ: ''ما أهل به لغير الله'' (المائدہ:۳) میں داخل ہونے کی وجہ سے فی نفسہ حرام ہوگا، اور جب تک سانڈ کے ساتھ اس کے چھوڑنے والے کی نیت تعظیم وتقرب للاصنام کی ہوگی اس کا کھانا حرام ہوگا۔

لغت عربی میں ''اہلال'' کے معنی مطلق رفع صوت یا مطلق نامزد کردینے کے ہیں۔ کسی لغت سے عندالذبح کی قید ثابت نہیں ہے۔ فلا يلتفت إلى أقوال المفسرين الذين قيدوه بالذبح من غير دليل معتبر. سانڈ کی حلت پر جو آیات پیش کی جاتی ہیں مثل ''يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطن'' (البقرة۱۶۸)، ''ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة'' الخ(المائدة:۱۵۳) اور ''قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا مارزقهم الله افتراء على الله '' الخ (الانعام: ۱۴۰)، وہ سانڈ پر منطبق نہیں ہوتیں کیوں کہ اس کے چھوڑنے والے جیسے اس کو چھوڑنے کے بعد حرام سمجھتے ہیں ویسا ہی چھوڑنے سے پہلے بھی اس کو حرام سمجھتے تھے، ان کے نزدیک تو اس کا کھانا ہر حالت میں حرام ہے، البتہ سانڈ کردینے کے بعد اس سے کام نہیں لیتے، پس یہاں تحریم حلال کی صورت متحقق نہیں ہے۔ اور اگر متحقق ہو تو تعارض ادلہ کی وجہ سے احتیاط فی الدین کا مقتضی یہ ہے کہ حرمت کو ترجیح ہو۔ ایسی حالت میں میری دیانت یہ کہتی ہے کہ سانڈ کو نہیں کھانا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب

(مصباح بستی)

☆ حضرت مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ بحیرہ (سانڈ) کی حلت کے قائل تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس بارے میں ایک رسالہ بھی لکھا تھا۔ شاید وہی رسالہ آپ کے پاس ہے۔ بہر حال یہ مسلک ہمارے نزدیک خلاف ثواب ہے۔ غیر اللہ کے نام پر چھوڑے ہوئے جانور یا اشیاء حرام ہیں۔ ہمارے لئے ان کا کھانا جائز نہیں ہے فقوله تعالى ''وما أهل به لغير الله'' أہل کا معنی مطلق رفع صوت لذكر غير الله على الشئى للتقرب اليه ہے والله اعلم.

عبیداللہ الرحمانی ۱/۱۱/۱۳۶۳ھ
محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر)

☆''ذی مخلب من الطير'' کی تفسیر میں: ''ما يصول على غيره ويصيده ويعدو بمخلبه'' مرقوم وملحوظ ہے۔

''والمحرم....وكل ذى مخلب من الطير، وهى التى تعلق بمخالبها الشئى، وتصيدبها....فيدخل فى هذا، كل ماله مخلب يعدو به، كالعقاب'' الخ (المغنى ۱۳/ ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۳)،

''المراد بذى مخلب: هو سباء الطير، لأكل ماله مخلب وهو الظفر''(الزيلعى على الكنز).

طوطا اگر پنجے سے حملہ اور شکار نہیں کرتا تو حدیث میں داخل نہیں ہے۔ اور کوئی دوسری دلیل حرمت کی موجود نہیں ہے۔

عبیداللہ الرحمانی (۲۷/۴/۱۹۶۴ء)
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ، علامہ عبیداللہ رحمانی
نمبر ج:۳/۴ ش:۱۱/۲،۱/۱۲، جون تا ستمبر ۱۹۹۴/ ۱۴۱۰ھ)

☆ مسئلہ مستفسرہ میں میری رائے اب بھی یہی ہے کہ مچھلی کا شکار جیتا کے ذریعہ ٹھیک نہیں ہے، خواہ یہ جیتا زندہ مچھلی کا ہو یا زندہ مینڈک یا زندہ جونک اور کیچوے کا ہو۔ یہ فعل بلاشبہ بے رحمی اور تعذیب حیوان میں داخل ہے۔ شکار کرنے والوں کا مقصود اگرچہ جیتا کی مچھلی یا مینڈک یا جونک یا کیچوے کو عذاب دینا اور ایذاء پہنچا کر مارنا نہیں ہوتا، لیکن ان کے اس صنیع سے بغیر ان کے قصد وارادہ کے زندہ جانور کو عذاب دینے اور ان کے ساتھ بے رحمی کرنے کا تحقق پھر موت کا وقوع ہو جاتا ہے۔ شکار کوئی ایسی شرعی ضرورت نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے جیتا کا مذکورہ طریقہ مباح ہو جائے، اس معاملہ میں بلی والے واقعہ اور جیتا کے ذریعہ شکار کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کسی گاؤں یا محلہ میں کوئی ایسی بلی ہو جو لوگوں کی مرغیاں کھا جانے کی عادی ہو چکی ہو، تو کیا ایسی بلی کو پکڑ کر بھوکی پیاسی رکھنا کہ وہ مر جائے اور مرغیوں کے ضیاع سے نجات مل جائے جائز ہو جائے گا؟

شیر وغیرہ کے شکار کے لئے بکری، بکرا یا بھینسا وغیرہ بغیر چارہ اور پانی کے باندھ دینا کہ اس کے چلانے کی آواز سن کر شیر اسے چیرنے پھاڑنے میں مشغول ہو جائے اور شکاری شیر کو گولی کا نشانہ بنا لے، شیر کے شکار کا یہ طریقہ شرعا درست نہیں ہے۔ یہ دونوں فعل حدیث نبوی:

(۱) " نهي أن يقتل شئي من الدواب صبراً" (مسند احمد، مسلم، ابن ماجه عن جابر). اورحدیث:

(۲)"نهي عن قتل الصبر" (أبو داود عن أبي أيوب). اورحدیث:

(۳)"نهي أن تصبر البهائم" (بخاری، مسلم، أبو داود، نسائی، ابن ماجه عن أنس): اورحدیث:

(۴): "لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضاً" (مسلم، نسائي، ابن ماجه عن ابن عباس) کے خلاف ہیں۔

علامہ مناوی "تصبر البهائم" کی شرح میں لکھتے ہیں: "بضم أوله، أي أن يمسك شئي منها، ثم يرمي شئي إلى أن تموت من الصبر، وهي الإمساك في ضيق، يقال: جرت الدابة، إذا حبستها بلاعلف، وفي خبر أحمد عن ابن عمر رفعه: من مثل بذي روح، ثم لم يتب، مثل الله به يوم القيامة، قال في الفتح: رجاله ثقات" اورحدیث: "لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضًا" کی شرح میں لکھتے ہیں: "أي هدفاً يرمي من السهام ونحوها، لما فيه من العبث والتعذيب"، پہلی تین حدیثیں اپنے عموم واطلاق کی بناء پر جیتا کے ذریعہ مچھلی کے شکار اور بکری، بکرا، بھینسا وغیرہ کے ذریعہ شیر کے شکار کو بھی شامل ہیں۔

عنبر مچھلی کے واقعہ سے جیتا کے ذریعہ مچھلی کے شکار کے جواز پر استدلال کرنا غلط اور بے خبری کی دلیل ہے۔ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں: "فألقى البحر حوتًا ميتًا، لم ير مثله، يقال له العنبر" (فتح ۲۳/ ۲۹۴).

امام احمد رحمہ اللہ مینڈک اور کیچوے اور کسی بھی ذی روح کے ذریعہ شکار کرنے کو ممنوع سمجھتے ہیں، المغنی ۱۳/ ۲۸۹ میں ہے: "وكره

أحمد الصيد بالضفادع، وقال: الضفدع نهى عن قتله، وكره الصيد بالخراطيم، وكل شئى فيه الروح، لما فيه من تعذيب الحيوان، فإن اصطادوا، فالصيد مباح، وكره الصيد بالشباش، وهو طائر يخاط عينه أو يربط من أجل تعذيب'' انتهى.

جیتا کے ذریعہ شکار کی ہوئی مچھلی حرام تو نہیں ہو جائے گی، لیکن چوں کہ اس طریقہ شکار سے حاصل کی ہوئی مچھلی کا کھانا اس غلط اور ممنوع طریقہ پر شکار کرنے کا محرک ومعرض ہوتا ہے، اور اس طرح یہ چیز ممنوع کام کے ارتکاب کا باعث بنتی ہے۔ اس لئے ایسی مچھلی کے کھانے سے احتیاط کرنا ضروری ہے۔ هذا ما عندى والله أعلم بالصواب.

عبیداللہ رحمانی بقلم عبدالعزیز
۱۳۹۱/۹/۲۷ھ مطابق ۱۹۷۱/۱۱/۱۷ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ ج: ۳/۴ ش: ۱۳/۱۲/۱۱
جون/ جولائی/ اگست ستمبر ۱۹۹۴ء محرم/صفر/ ربیع الاول/ ربیع الآخر ۱۴۱۵ھ)

☆ قربانی اور عقیقہ کے لئے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے صرف استطاعت اور وسعت وقدرت شرط نہیں ہے۔ اہل حدیث کا یہی مسلک ہے۔

چرم قربانی خود اپنے استعمال میں نہ لانا ہو تو اس کا کسی غریب مستحق کو صدقہ کر دینا ہی بہتر ہے۔ ویسے کسی عزیز یا اجنبی کو ہدیہ کرنے میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

صدقہ فطر، عشر، زکوۃ کی رقم لڑکی کو دینا جبکہ وہ صاحب نصاب ہو، ہرگز جائز نہیں ہے۔ ہاں اس کا شوہر غریب ہو تو شوہر کو دینے میں شرعا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

زکوۃ وفطرہ وعشر کی رقم مستحق کو دینے میں ہرگز کوئی دنیاوی غرض اور منفعت مقصود نہیں ہونی چاہیے۔

عبیداللہ رحمانی
۱۹۶۵/۴/۷
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء)

☆ قربانی کا گوشت غیر مسلم امیر وغریب کو بطور ہدیہ وتحفہ کے دیا جا سکتا ہے، جیسے ہم اپنے کسی عزیز اور دوست کو ہدیہ دیتے یا کھلاتے ہیں۔ ایسا کرنا: ''لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء'' (الممتحنة: ۱) کے خلاف نہیں ہے، ہدیہ دشمن کو نہیں کیا جاتا اور ملنے جلنے والے اور پڑوسی غیر مسلم سب کے سب ہمارے دشمن نہیں ہوتے۔

☆ خطبہ کے لئے منبر پر چڑھتے وقت کسی جہت کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، بین الخطبتین قعدہ میں امام کے لئے سرا مختصر دعا کرنا

جائز ہے دعا کرے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عبیداللہ رحمانی
۲۵/۴/۱۹۶۸ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی
نمبر ج:۳/۴،ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴،جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ لڑکے یا لڑکی کی طرف سے بڑے جانور کا عقیقہ کرنا ہو تو پورا ایک جانور ایک بچے کی طرف سے کیا جائے۔قربانی کے بڑے جانور کی طرح عقیقہ کے جانور میں حصے بخرے نہیں لگیں گے،عقیقہ میں مولود کی طرف سے پورا ایک ''دم'' دینا چاہیے، بڑے جانور کے عقیقہ میں حصہ بخرا ثابت نہیں ہے،عقیقہ ہو یا قربانی اس میں رائے اور قیاس کو دخل نہیں ہے پس عقیقہ کو قربانی پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔
هذا ما ظهر لي والعلم عند الله .

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
۱۴/ذوالحجہ ۱۳۹۹ھ/ ۳۱/اکتوبر ۱۹۷۹ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی
نمبر ج:۳/۴،ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ ایسے بکرے کی قربانی جائز نہیں ہے اور وہ عنداللہ مقبول نہیں ہوتی ،اس کا گوشت کھانا درست نہیں ہے۔گاؤں کے تمام کھیت کھلیان والوں کا،خود یا اپنے اپنے نوکروں کے ذریعہ دن اور رات کے چوبیس گھنٹوں میں اپنے کھیتوں اور کھلیانوں کی حفاظت کرنا بہت مشکل ہے اور اس کا دستور بھی نہیں ہے۔ہل جوتنے اور ہنگائی اور گاڑی میں کام آنے والے بیلوں اور دودھ والی بھینسوں کو جس طرح گھروں میں اور گھاریوں میں بند رکھنا اور ان کے چرانے کے وقت چرواہے کا ان کے ساتھ رکھنا ممکن اور آسان ہے اور اس کا دستور بھی ہے،اسی طرح قربانی کے جانوروں کا بھی باندھے رکھنا اور چرواہے کی نگرانی میں ان کو چرانے کے لئے چھوڑنا اور آسان اور ممکن العمل ہے اور حکومت وقت کا منشا بھی یہی ہے کہ ہر قسم کے جانور گھروں میں باندھے رکھے جائیں یا چرواہے کی نگرانی میں ان کو چرنے کے لئے چھوڑا جائے،تاکہ دوسرے کے کھیت کھلیان کو نقصان نہ پہنچا سکیں،چنانچہ اس نے جا بجا مویشی خانے (کانجی ہاؤس) قائم کر دیئے ہیں تاکہ دوسروں کی کھیتی نقصان کرنے والے جانوروں کو مویشی خانوں میں بند کرا دیا جائے اور جب تک مالکان مویشی مقررہ جرمانہ نہ ادا کردیں ان کے مویشیوں کو ان کے حوالے نہ کیا جائے،ان حالات میں اپنے جانوروں کو خواہ وہ قربانی کے جانور ہوں یا کوئی اور،دوسروں کے کھیت کھلیان کھانے کے لئے چھوڑ دینا شرعاً ناجائز ہے،کیوں کہ دوسرے کے مال سے اپنے جانوروں کا پیٹ پالنا ہوا،پس ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہوگی۔

ارشاد ہے: "إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب" اور ارشاد ہے: "لايحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه" اور زرقانی لکھتے ہیں: "قال مالك في المدونة: في الإبل والبقر التي تعد في زروع الناس، قد ضربت ذلك، تغرب وتباع في بلد لازرع فيه، قال ابن القاسم: وكذا الغنم والدواب، إلا أن يحبسها أهلها عن الناس" (شرح الموطا للزرقانی ۴/۳۷).

وروى مالك وابوداود والنسائي وعبدالرزاق والبيهقي عن حرام بن معيصة عن أبيه: أن ناقة للبراء بن عازب، دخلت حائط رجل فأفسدته، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن على أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل. قال الخطابي:

"وهذه سنة رسول الله ﷺ خاصة في هذا الباب، ويشبه أن يكون، إنما فرق بين الليل والنهار في هذا، لأن في العرف أن اصحاب الحوائط والبساتين يحفظونها بالنهار، ويوكلون بها الحفاظ والنواطير، ومن عادة أصحاب المواشي أن يسرحوها بالنهار ويردوها مع الليل إلى المراح، فمن خالف هذه العادة، كان به خارجا عن رسوم الحفظ إلى حدود التقصير والتضييع، فكان كمن ألقى متاعه في طريق شارع، أو تركه في غير موضع جماز فلا يكون على آخذه قطع" إلى آخرما قال في معالم السنن ۵/۲۰۲.

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
۱۴/ ذوالحجہ/۱۳۹۹ھ/۳۱/اکتوبر/۱۹۷۹ء
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ، علامہ عبیداللہ رحمانی
نمبر ج:۳/۴، ش:۱۱/۱۲/۱/۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ عقیقہ میں پورا جانور ذبح کرنا چاہیے، چاہے چھوٹا ہو (بکرا/ بھیڑ/ دنبہ) یا بڑا (گائے/بھینس)، بڑے جانور میں ایک یا دو حصہ کافی نہیں ہوگا۔ بڑے جانور میں حصہ کو کافی سمجھنا محض قیاسی چیز ہے۔ ساتویں یا چودھویں یا اکیسویں دن عقیقہ کی وسعت نہ ہو تو اس کے بعد جب بھی اس کی وسعت اور مقدرت ہو جائے عقیقہ کر دیا جائے۔ عقیقہ والد کے ذمہ بچے کا حق ہے۔ اسے چاہئے کہ اس کے اس حق سے جلد سبکدوش ہونے کی کوشش کرے، بچے کی بسلامت پیدائش پر دو رکعت شکرانہ کی ادائے گی صحیح ہے۔ ایک سجدہ شکر پر اکتفاء بھی جائز ہے دو رکعت پڑھ لینا اور زیادہ اچھا ہے۔

☆ واجب اصطلاحی اس کو کہتے ہیں کہ: جس کا حکم دلیل ظنی سے ثابت ہو، اور اس کا کرنا ضروری ہو۔ اس کا تارک مستحق عذاب ہوگا۔ "مستحب" کا کرنا ضروری نہیں ہوتا، کرنے پر ثواب ملتا ہے، نہ کرنے پر عذاب وملامت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔

☆ اجنبی بوڑھی عورتوں کو سلام کرنے میں مرد کے لئے مضائقہ نہیں ہے اور جوان عورت کو سلام کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ اس

لئے اس سے بچنا چاہیے۔ البتہ اگر کسی جگہ جوان اور بوڑھی عورتیں جمع ہوں تو ان سب کو سلام کرنے میں مضائقہ نہیں۔ چار رکعت سنت میں پہلی دو رکعتوں کی طرح تیسری اور چوتھی رکعت کو بھی بھری پڑھنا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی
۱۵/ ربیع الثانی ۱۳۹۶ھ
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی
نمبر ج: ۳/۴، ش: ۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)

☆ حضرت اسمٰعیل کی عمر ان کو ذبح کئے جانے کے وقت کیا تھی؟ اس کی تعیین کسی صحیح روایت سے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں اکثر مفسرین کہتے ہیں کہ اس وقت ان کی عمر تیرہ برس کی تھی اور بعض کہتے ہیں کہ سات برس کی تھی۔ قرآن پاک سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت وہ خدا کے امر و نہی کو سمجھتے تھے، عقل و تمیز اور اچھے برے کی پہچان رکھتے تھے، قریب البلوغ تھے، اور ان کے اندر اتنی قوت تھی کہ اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ ان کے کاموں میں شریک ہوکر ان کا ہاتھ بٹا سکیں۔ واللہ اعلم بالصواب

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ، دہلی

الأجوبة كلها صحيحة يؤيدها الكتاب والسنة وقول السلف والخلف
احمد الله غفرله مدرس مدرسة دارالحديث رحمانية دلهي
مورخه ۱۹/رجب ۱۳۵٦هـ

کتاب الإمارة

س : لوگ کہتے ہیں کہ بیعت کرنا سنت ہے، کیا یہ صحیح ہے؟

ج : کسی متقی، متورع، متدین عالم سے جو بیعت کرنے کو ذریعہ معاش نہ بنائے، بیعت ہونا یعنی: اس کے ہاتھ پر توبہ کرنا اور عمل صالح کی پابندی کا عہد کرنا جائز اور مباح ہے كما يدل عليه حديث عبادة بن الصامت' المروى فى الصحيحين (١)' فإن النبى صلى الله عليه وسلم قد بايع الصحابة على الأمور التى ذكرت فى الحديث الذى أشرنا إليه بعد فتح مكة على ما حققه الحافظ فى شرح كتاب الإيمان من صحيح الامام البخارى(٢) و كما يدل عليه حديث عوف بن مالك الأشجعى ،قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ألاتبايعون رسول الله ﷺ، فردها ثلث مرات' فقدمنا: أيدينا فبايعناه' فقلنا يارسول الله بايعناك فعلى م؟ قال: على أن تعبدو الله ولا تشركوا به شيئا' والصلوات الخمس وأسر كلمة خفية أن لا تسئلوا الناس شيئا " (نسائى: ١/ ٢٢٩).

(محدث ج:۸ش:۱۲ربیع الاول ۱۳۶۰ھ/اپریل ۱۹۴۱ء)

س : صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ بغیر بیعت امام کے جو موت آئے وہ جاہلیت کی موت ہے۔ اس امام سے کون سا "امام" مراد ہے؟

ج : اس امام سے مراد وہ شخص ہے جو صاحب حکومت ہو، اجرائے حدود شرعیہ کی قوت رکھتا ہو' مسلمانوں کی ملکی، سیاسی، و مذہبی امور کا ذمہ دار ہو اور غیر مسلم حکومت کا محکوم و تابع نہ ہو۔ ارشاد ہے: "إنما الإمام جنة يقاتل من وراء ه ويتقى به "(۳)

(محدث ج:۸ش:۱۲ربیع الاول ۱۳۶۰ھ/اپریل ۱۹۴۱ء)

س : لوگ کہتے ہیں کہ بیعت ہونا ضروری ہے بجز پیرو مرشد کے قبر اور قیامت میں کوئی دوسرا حامی و مددگار نہیں ہوگا۔ کیا یہ صحیح ہے؟..................حاجی محمد ہرزک، قلابہ

(١) بخارى كتاب الايمان باب ١١، ١/ ١٠، مسلم كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها (١٧٠٩) ٣/ ١٣٣٣(٢) فتح البارى ١/ ٦٤(٣) مسلم كتاب الامارة باب الامام جنة يقاتل به من وراءه (١٨٤١) ٣/ ١٤٧١

ج : یہ محض بازاری گپ ہے جس کو ڈاکو پیروں نے اپنا حلوا، مانڈہ اور نذرانہ وصول کرنے کے لیے جاہل مسلمانوں میں مشہور کر رکھا ہے۔ قبر اور قیامت میں انسان کے اپنے نیک اعمال اور فضل الٰہی کے سوا کوئی چیز کام نہیں آئے گی۔ پورا قرآن اور احادیث نبویہ اس مضمون پر روشن دلیل ہیں۔

(محدث ج:۹ش:۵ شعبان ۱۳۶۰ھ/ستمبر ۱۹۴۱ء)

س : زید کہتا ہے: انسان کو ضرور چاہیے کہ کسی اچھے پرہیز گار عالم کو اپنا پیر بنالے، اس کے ہاتھ پر بیعت ہوجائے، اور بکر کا خیال ہے کہ کوئی ضرورت نہیں پیر مقرر کرنے کی' پیر تو قرآن وحدیث ہے اسی کو اپنا پیر بنالے۔ کون حق بجانب ہے؟ اور اللہ ورسول کا کیا حکم ہے؟

ج : کسی شخص کو پیر بنانا اور اس کے ہاتھ پر بیعت کرنا کسی مسلمان کے لیے بھی ضروری نہیں ہے۔ پیری مریدی کے ضروری ہونے کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے، اور ہندوستان کی موجودہ پیری مریدی تو مسلمانوں کی اصلاح و تربیت اور دینی و دنیوی سربلندی و کامرانی کا ذریعہ بننے کے بجائے، بالعموم صدقہ خوری اور نذرانے وصول کرکے غریب مریدوں کی جیبیں خالی کرنے کا ذریعہ اور پیروں کی عیاشی کا کامیاب وسیلہ ہے۔ حکیم مشرق سر اقبال مرحوم نے سچ فرمایا ہے:

ہم کو تو میسر نہیں مٹی کا دیا بھی گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن
شہری ہو دہاتی ہو مسلمان ہے سادہ مانند بتاں پجتے ہیں کعبے کے برہمن
نذرانہ نہیں سود ہے پیران حرم کا ہر خرقۂ سالوس کے اندر ہے مہاجن
میراث میں آئی ہے انہیں مسند ارشاد زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن

اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ہے کہ ہر مسلمان صرف کتاب اللہ اور سنت صحیحہ کو اپنے لیے اسوہ بنائے۔ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ''ترکت فیکم أمرین، لن تضلوا ماتمسکتم بھما، کتاب اللہ وسنة رسولہ'' (موطا)(۱)۔

(محدث ج ۸ ش ۳ جمادی الأول ۱۳۵۹ھ/جولائی ۱۹۴۰ء)

س : بیعت کا جو عام طریقہ صوفیوں میں جاری ہے، کیا اس طریقہ سے رسول اللہ ﷺ بیعت کرتے تھے؟ اور جو صرف کتاب وسنت پر عامل ہو اس کی اصلاحِ باطن ہوجاتی ہے یا صوفیوں کا محتاج ہونا پڑتا ہے جو اخیر نزع کے وقت امداد کرکے ایمان پر خاتمہ کراتے ہیں۔

محمد نصیر الدین
کھوکھر، ڈاک خانہ حاجی پور، تحصیل کبیر والہ ضلع ملتان

ج : بیعت کی کئی قسمیں ہیں مثلاً: (۱) بیعت خلافت۔ (۲) بیعت اسلام۔ (۳) بیعت ہجرت وجہاد۔ (۴) بیعت ثبات

(۱) کتاب الجامع، باب النھی عن القول بالقدر (۱۶۱۹) ص:۶۴۸.

وتوثق فی الجهاد۔ (۵) بیعت تمسک بحبل التقویٰ یا (۶) بیعت توبہ...... وترک معاصی و پابندی احکام شرعیہ۔ (۷) بیعت ارادہ برائے حصول مقامات عرفانی ووصول منازل احسان۔

پہلی چار قسموں کے جواز میں تو کوئی شبہ ہی نہیں۔ پانچویں قسم یعنی: بیعت توبہ بھی جائز اور مباح ہے۔ واجب اور فرض نہیں ہے آں حضرت ﷺ نے حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے محافظت نماز، ادائیگی زکوۃ اور ہر مسلمان کی خیر خواہی کی بیعت لی تھی۔ اور ۸ھ میں سورہ ممتحنہ کے نزول اور فتح مکہ کے بعد مدینہ میں انصار ومہاجرین کی ایک جماعت سے ان امور پر بیعت لی جو بیعۃ النساء والی آیت میں مذکور ہیں۔ (بخاری وغیرہ) (۱) اور فقراء مہاجرین سے اس امر پر بیعت لی کہ کسی کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائیں اور نہ کچھ مانگیں (ابن ماجہ) (۲) اور عورتوں سے ترک نوحہ کی بیعت لی۔ (بخاری وغیرہ) (۳) اور ظاہر ہے کہ ان حدیثوں میں جس بیعت کا ذکر ہے وہ نہ بیعت خلاف وامارت تھی، نہ بیعت اسلام، نہ بیعت ہجرت وجہاد، بلکہ بیعت توبہ وعزم ترک معاصی و پابندی احکام شرعیہ تھی۔ یا یوں کہئے کہ بیعت تمسک بالسنہ واجتناب عن البدعۃ والتزام طاعات تھی۔ خلاصہ یہ کہ یہ محض استیثاق عہد تھا اور اس سے مقصود تزکیہ واصلاح تھا۔ رہا یہ شبہ کہ آں حضرت ﷺ مسلمانوں کے امیر اور بادشاہ اور خلیفۃ اللہ فی الارض تھے۔ اس لیے مسلمانوں سے آپ کی ہر بیعت بحیثیت خلیفۃ اللہ فی الارض اور امیر و بادشاہ ہونے کے تھی، پس خلفاء اور امراء مسلمین کے لیے ہی بیعت جائز اور مباح ہوگی۔ نہ علماء اور شیوخ کے لیے۔

سو واضح ہو کہ یہ شبہ بے موقع اور بے محل ہے۔ اس لیے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں تھیں ایک: خلیفۃ اللہ فی الارض ہونے کی۔ اور دوسری: عالم اور معلم کتاب وسنت اور مزکی امت ہونے کی۔ پس علی جہۃ الخلافۃ والامارۃ جو بیعت لی ہو وہ خلفاء کے لیے مشروع ہوگی، اور کتاب وسنت کا معلم اور امت کا مزکی و مصلح ہونے کی جہت سے جو بیعت لی ہوگی، وہ علماء کاملین کے لیے مشروع ومباح ہوگی، اور ان جہتوں میں امتیاز امور متعلقہ بیعت کے ذریعہ کیا جائے گا۔ فتدبر و لا تعجل۔

خلفائے راشدین کے زمانہ میں یہ بیعت توبہ اس لیے متروک ہوگئی کہ اپنے اندر کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ صرف حد جواز واباحت میں ہے۔ بعض حالات میں اس کا کرنا بہتر ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس زمانہ میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) بکثرت موجود تھے اور وہ رسول اللہ ﷺ کی صحبت سے نورانی ہو چکے تھے۔ ان کا حال قال سے بڑھا ہوا تھا۔ عام حالات نے اس سے مستغنی کر دیا تھا۔ ان کو تزکیہ واصلاح حال کے لیے خلفاء کے ہاتھ پر بیعت توبہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ عام حالات سدھرے ہوئے ہوں تو یہی اصلاح کے لیے کافی ہے۔ قول عہد ومعاہدہ کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اور خلفائے راشدین کے بعد کے زمانوں میں غیر خلیفہ کے ہاتھ پر اس بیعت کا رواج اس لیے نہیں تھا کہ بیعت خلافت کا گمان ہونے کی وجہ سے بغاوت کا الزام اور پھر فتنہ کا اندیشہ تھا۔

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بھی اس کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ آپ ﷺ نے صرف بیان جواز کے لیے کیا تا کہ کبھی موقعہ ہو تو اس پر عمل کر لیا جائے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب تو لکھتے ہیں: "**ومما لا شک فیه ولا شبهة' أنه إذا ثبت عن رسول الله** ﷺ

---

(۱) كتاب الإيمان باب ۱۱، ۱۱/۱، وكتاب الأحكام باب كيف يبايع الإمام الناس ۱۲۲/۸ (۲) كتاب الجهاد باب البيعة (۲۸۶۷) ۹۵۷/۲ (۳) كتاب الأحكام باب بيعة النساء ۱۲۵/۸.

فعل علی سبیل العبادة، والإهتمام بشأنه' فإنه لاينزل عن كونه سنة فی الدين "(القول الجمیل ص:۸)۔

بہر حال اس بیعت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کرنا چاہیے۔آج کل پیری مریدی کے سلسلہ میں اہل بدع کا عوام پر جو اثر ہے سب پر کھلا ہوا ہے۔اس مہلکہ سے عوام کو نکالنے کے لیے بڑا ذریعہ یہی بیعت توبہ ہے۔اس لیے اس کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔لیکن یہ کام ہرکس وناکس کا نہیں ہے، بلکہ شیخ کامل کا ہے۔کیوں کہ اس کی عملی زندگی لوگوں پر اثر انداز ہوگی، اور پھر شیخ کامل بھی اس کی تمنا نہ کرے، نہ اپنے آپ دعوت دے، ہاں لوگ کسی کی طرف رجوع کریں اور مرجوع الیہ شخص پورا محتاط ہو۔اہل بدع کی طرح اس کو ذریعہ معاش نہ بنائے، اور اپنے اندر اس عِبَاءَ ثقیل کے اٹھانے کی صلاحیت پاتا ہو تو اس امر کی طرف قدم اٹھائے ورنہ اپنے کو خطرہ میں نہ ڈالے۔یہ کام بڑی ذمہ داری کا ہے۔

صوفیوں کے یہاں بیعت کے متوارث طریقے تین ہیں:(۱): بیعت توبہ۔جس پر مفصل بحث گزر چکی۔(۲): بیعت تبرک، یعنی: برکت حاصل کرنے کے قصد سے سلسلہ سند حدیث کی طرح سلسلہ صلحاء میں دخول وشمول کی بیعت، کہ صوفیہ کے نزدیک یہ بیعت برکت کے حصول کا باعث ہے۔(۳): وہ بیعت جو تمام علائق دنیاوی سے تعلق توڑ کر صرف اللہ سے تعلق قائم کرنے، اور قلب کو صرف اسی کے ساتھ وابستہ کر لینے، اور ظاہر وباطن ہر حالت میں منہیات سے کلی اجتناب اور اوامر کے امتثال اور دائمی مجاہدہ وریاضت کے لیے اختیار کی جائے، بلفظ دیگر بیعت ارادت جو حصول مقامات عرفان اور وصولِ منازل احسان کی غرض سے عمل میں لائی جاتی ہے۔

دوسری قسم یعنی: بیعت تبرک بے اصل ہے۔اس قسم کے سلسلۂ بیعت کی سند نہیں ملتی۔اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حضرت حسن بصری کو خرقہ پہنانے کا قصہ بے اصل اور غلط محض ہے۔حسن بصری کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لقاء سماع ثابت ہی نہیں۔لم يثبت عند النقاد المهرة سماع الحسن البصری من علی بن أبی طالب كما ذهب إليه علی بن المدينی وأبوزرعة والترمذی وابن ابی حاتم والبزار وغيرهم، قال الإمام عبدالرحمن بن أبی حاتم فی "المراسيل":(ص:۳۶): "سئل أبوزرعة عن الحسن، لقی أحداً من البدريين؟، قال: رأهم رؤية، رأی عثمان بن عفان وعليًا، قلت: سمع منهما حديثا؟، قال: لا، وكان الحسن البصری يوم بويع لعلی ابن أربع عشرة، ورأی عليا بالمدينة، ثم خرج علی إلی الكوفة والبصرة، ولم يلقه الحسن بعد ذلک، وقال الحسن: رأيت الزبير بايع عليا' حدثنا محمد بن أحمد ابن البراء قال علی بن المدينی: لم يرالحسن عليا إلا أن يكون رأه بالمدينة وهو غلام" انتهی.

وقال الترمذی فی "باب ماجاء فی من لا يجب عليه الحد: ولا نعرف للحسن سماعا من علی بن أبی طالب "انتهی.(۱) وقال البزار فی ترجمة سعيد بن المسيب عن أبی هريرة: وروی الحسن عن علی بن أبی طالب غير حديث .....ولم يسمع منه' وبينهما قيس بن عباد' وروی البزار فی مسنده حديث: أفطر الحاجم والمحجوم، من طريق الحسن عن علی' ثم قال البزار: جميع مايرويه الحسن عن علی مرسل وإنما يروی عن

(۱) کتاب الحدود (۱۴۲۳) ۴/۳۲.

قيس بن عباد وغيره عن علي" انتهى.

وقال السخاوى فى المقاصد الحسنة: "قال شيخنا (الحافظ ابن حجر) : أن من الكذب المفترى قول من قال إن عليا ألبس الخرقة الحسن البصرى، فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من على سماعا، فضلا عن أن يلبسه الخرقة، ولم يتفرد شيخنا بهذا بل سبقه إليه جماعة كالدمياطي والذهبي والعلائي المغلطائي والعراقي وابن الملقن والبرهان الحلبي وغيرهم" (۱) انتهى.

وأعظم مايستدل به على إثبات سماع الحسن البصرى من على رواية أبى يعلى الموصلى، فقد قال العلامة جلال الدين السيوطي فى "إتحاف الفرقة برفع الخرقة" ،والشيخ إبراهيم الكردى الكورانى المدنى فى رسالته المسماة "بتنوير الإفهام بتنفير الأوهام"، والشيخ محمدعابد السندى فى حصرالشارد: "قال الحافظ ابن حجر: وقع فى مسند أبي يعلي الموصلي' قال حدثنا حوثرة بن أشرس انا عقبة بن أبى الصهباء الباهلي قال: سمعت الحسن يقول سمعت عليا يقول: قال رسول الله ﷺ:مثل أمتى مثل المطر' الحديث قال الشيخ محمدبن حسن الصيرفي: هذا نص صريح فى سماع الحسن من على' رجاله ثقات' حوثرة وثقه ابن حبان' وعقبة وثقه احمد بن حنبل وابن معين" انتهى.

قلت: فى الإستدلال بهذه الرواية نظر' لأن حوثرة بن أشرس البصرى ليس من الحفاظ الأثبات ، وما وثقه أحد من أئمة الجرح والتعديل، بل هو مستور مجهول الحال، نعم ليس هو بمجهول العين، لأن أبا يعلى الموصلي والحسن بن سفيان يرويان عنه، وذكره ابن حبان البستى فى كتاب الثقات۸/۵ ۱ ۸ فى الرواة الذين رووا عن تبع الأتباع، فقال: "حوثرة بن أشرس العدوى، أبو عامر من أهل البصرة، يروى عن حماد بن سلمة والبصريين، حدثنا عنه الحسن بن سفيان وأبو يعلى' مات سنة احدىٰ وثلاثين ومائتين" انتهى.

لكن بذكره الحوثرة فى كتاب الثقات، لايثبت توثيقه على تعريف الجمهور، بل لأبى حاتم بن حبان اصطلاح خاص فى كتاب الثقات، لأنه يذكر فى كتابه كل رجل قد وثق وجاء فيه تعديل، وكل رجل لم يجرح وإن لم يوثق، فيذكر فى ثقاته من كل النوعين، فإذا لم يكن فى الراوى جرح ولا تعديل ، هو أيضا ثقة على رأى ابن حبان، وهو مستورالحال عندالجمهور،ورواية المستور لم يقبلها الجمهور، فمن يكون من النوع الأول، أى من جاء فيه تعديل، أو يكون من المشاهير، فهو ثقة عند الجمهور وابن حبان ، فكل رجل يكون من النوع الثانى، أى ممن لم يكن فيه جرح ولا تعديل، فهو ثقة عند ابن حبان فقط.

(۱)المقاصد الحسنة ص: ۳۳۱، وقال السخاوى أيضا: قال شيخنا: ولم يرد فى خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف، أن النبى ﷺ ألبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه، ولا أمر أحدا من أصحابه بفعل ذلك.

قال السخاوی فی فتح المغیث شرح ألفیة الحدیث ۱/۳۶ فی باب بیان الصحیح الزائد علی الصحیحین مانصه: ”قال الحافظ ابن حجر: وإذا لم یکن فی الراوی جرح ولا تعدیل، وکان کل من شیخه والراوی عنه ثقة، ولم یأت بحدیث منکر‘ فهو عند ابن حبان ثقة، وفی کتاب الثقات له کثیر ممن هذه حالته، ولأجل هذا ربما اعترض علیه فی جعلهم من الثقات، من لم یعرف اصطلاحه، ولا اعتراض علیه، فإنه لایشاجر فی ذلک“ انتهی.

قال السخاوی أیضا (۱/۳۱۷) فی باب معرفة من تقبل روایته ومن ترد، مانصه: ”ذهب ابن خزیمة إلی أن جهالة العین ترتفع بروایة مشهور، وإلیه یؤمی قول تلمیذه ابن حبان: العدل من لم یعرف فیه الجرح، وإذا التجریح ضدالتعدیل‘ فمن لم یجرح فهو عدل حتی یتبین جرحه، إذ لم یکلف الناس ماغاب عنهم‘ وقال فی ضابطة الحدیث الذی یحتج به مامحصله: أنه هو الذی یعری راویه من أن یکون مجروحا، أوفوقه مجروح أودونه، أو کان سنده مرسلا أو منقطعا، أو کان المتن منکرا‘ فهو مشعر بعدالة من لم یجرح ممن لم یروعنه الا واحد‘ ویتأید بقوله فی ثقاته، أیوب الأنصاری عن سعید بن جبیر وعنه مهدی بن میمون لاأدری من هو؟، ولا ابن من هو؟، فإن هذا منه یؤید أنه یذکر فی الثقات کل مجهول، روی عنه ثقة ولم یجرح، ولم یکن الحدیث الذی یرویه منکرا“ انتهی.

فانظر أن أیوب الأنصاری مع کونه مجهول الحال مستورا، ذکره ابن حبان فی الثقات، لأنه ممن لم یجرح، وکذا ذکرابن حبان جماعة من المستورین فی الثقات، لأن مسلکه مشعر بعدالة من لم یجرح، کعبدالله بن قیس الراوی عن الحارث ابن أقیش، وهو مجهول، وذکره ابن حبان فی الثقات (۴۲/۵)، فهکذا حوثرة بن أشرس البصری ماضعف، لکن لم یوثقه أحد من أئمة الجرح والتعدیل، وإنما ذکره ابن حبان فی کتاب الثقات علی قاعدته، من أنه یذکر فی الثقات کل مجهول، روی عنه ثقة ولم یجرح، فحوثرة ثقة عند ابن حبان، ومجهول الحال ومستور عندالجمهور، وهو قد غلط ووهم فی هذه الروایة بذکر لفظ السماع، فإن علی بن المدینی وأبا زرعة والترمذی وابن ابی حاتم والبزار وأمثالهم، الذین خلقوا لنقد الأحادیث والرجال، لایخفی علی هولاء النقاد، مثل هذه الروایة المشعرة بالسماع، ومع کونهم قد بالغوا فی إنکار سماع الحسن من علی، فکیف یجتمع علی إثبات السماع من مثل هذه الروایة.

تیسری قسم یعنی: بیعت ارادت محض امور مباح سے ہے، سنت یا واجب یا فرض نہیں ہے۔ اگر چہ اس مقصد کے لیے بیعت کرنے کی نظیر، عہد رسالت وزمانہ خلافت راشدہ میں اور نہ بعد کے قرون خیر میں ملتی ہے، کیوں کہ قرون مشہود لھا بالخیر میں مقامات عرفان اور منازل احسان کے حصول کے لیے بیعت کا ذکر نہیں ملتا۔ البتہ جیسا کہ گزر چکا بیعت کی اقسام خمسہ ضرور موجود تھیں، لیکن اس بیعت ارادت کو بدعت وضلالت کہنا محل تامل ہے۔

بہر کیف ہمارے نزدیک اخلاص نیت اور آں حضرت ﷺ پر بکثرت درود وسلام کے ساتھ کتاب اللہ اور سنت رسول پر عمل کرنا اصلاح باطن کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ مگر اگر کسی کامل شیخ کی صحبت نصیب ہو جائے تو اس کی صحبت اصلاح حال اور تطہیر باطن میں بہت ممد ومعاون ہو جائے گی۔

اصل عملِ صالح اور تقویٰ وخشیت الٰہی ہے اور انسان جب متقی ہو جاتا ہے، تو عرفان واحسان کے مقامات بقدر مقدر اس کو خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں، کیوں کہ یہ سب ثمرات ونتائج ہیں، اعمال صالحہ کے، نہ نفس اعمال ومطلوب شارع۔

تصوف اور صوفی کی حقیقت اور رسمی صوفیوں کے مروجہ محدثہ مراسم ومکائد کے لیے "تلبیس ابلیس" لابن الجوزی پڑھیے اور بیعت سے متعلق مفید بحث "رسالہ بیعت" للعلامہ سلامت اللہ الجیراج فوری میں ملاحظہ کیجیے۔

(محدث دہلی ج:۱ش:۱۲ ربیع الآخر ۱۳۶۶ھ/ مارچ ۱۹۴۷ء)

س : مرحوم مولانا سید احمد صاحب بریلوی کو زمانہ موجودہ کا امیر جاننا کیسا ہے؟

(محمد یٰسین دیناج پور، بنگال)

ج : جناب سید احمد صاحب بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کو موجودہ زمانہ کے مسلمانوں کا امیر اور امام سمجھنا جہالت اور حماقت ہے، جس طرح خلفاء راشدین ابوبکر وعمر وعثمان اور علی رضی اللہ عنہم موجودہ دور کے امیر وامام نہیں ہو سکتے، اسی طرح حضرت سید احمد صاحب اس دور کے امیر وامام نہیں ہو سکتے۔ ہر امیر وامام کی امارت وامامت اس کی زندگی تک مفید اور قائم رہ سکتی ہے، اس کے انتقال کے بعد زندہ رہنے والے مسلمانوں کے حق میں اس کی امارت عملاً ختم ہو جاتی ہے۔ مرنے کے بعد بھی مرنے والوں کو زندوں کا امیر وامام سمجھنا کہ اس کی امامت وسیاست مفید ہوگی، خبط وحماقت ہے۔

(مصباح بستی)

س : فی زماننا جس طرح کی رسم پیری ومریدی ملک بنگال میں مروج ہے، حتی کہ ایک ہی اہل حدیث بستی میں متعدد پیر صاحبان کی متعدد جماعتیں مرید ہیں، جن کی جمعہ وجماعت وعیدین الگ الگ ہوتی ہیں، اس طرح کے تمام پیر صاحبان ازروئے شرع شریف امیر المومنین ہو سکتے ہیں یا نہیں؟

ج : امیر المومنین اور امام کا منصب مسلمانوں کی کافروں سے حفاظت کرنا، اسلامی احکام کی بزور تعمیل کرانا، حدود الہیہ کو جاری کرنا، مظلوموں کی دادرسی کرنا، مسلمانوں کو منظم ومتحد رکھنا وغیرہ ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ ہندوستان کے یہ پیر خواہ بدعتی ہوں یا اہل حدیث، اور ہندوستانی مدعیان امامت صدقہ خوری کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے، اس لیے یہ لوگ امیر المومنین اور امام شرع شریف کی رو سے ہرگز نہیں ہو سکتے۔

(مصباح بستی)

س : زید دارالحرب سے دارالاسلام یعنی: مدینہ منورہ ہجرت کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے والدین، بی بی، بچے، اس پر کوئی بھی راضی نہیں، ایسی حالت میں زید کے لیے ہجرت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

ج : مستفتی جس مقام میں رہتا ہے وہاں ابھی ایسے حالات نہیں پیدا ہوئے کہ اس کو دارالحرب قرار دیا جائے، اور وہاں سے ہجرت کرنی شرعاً فرض ہو، پس والدین کی رضامندی اور اذن ضروری ہے۔

(مصباح بستی)

س : اگر کوئی شخص ملک بنگال کی موجودہ رسم پیری ومریدی کی ماتحتی میں نہ رہ کر، مستند علماء کرام سے فتاویٰ طلب کر کے موافق قرآن وحدیث عامل ہو، تو عندالشرع اس کے لیے کیا حکم ہے؟ نیز اس کے ساتھ کھانا پینا وغیرہ اسلامی معاملات رکھنے جائز ہیں یا نہیں؟

ج : جو شخص بنگال کی موجودہ پیری مریدی سے الگ تھلگ رہ کر، مستند اور معتبر علماء سے فتاویٰ طلب کر کے قرآن وحدیث پر عمل کرتا ہے، وہی سچا اور پختہ مسلمان ہے، اور وہی صحیح راستہ پر ہے۔ اس کے ساتھ کھانے پینے کے اور دوسرے اسلامی تعلقات نہیں رکھے جائیں گے تو پھر کس کے ساتھ رکھے جائیں گے؟۔ ایسے شخص کا بائیکاٹ قطعاً ناجائز اور نادرست ہے۔ اگر ایسے شخص سے اسلامی تعلقات اور معاملات نہیں رکھے گئے، تو سب کے سب گنہگار ہوں گے۔

(مصباح بستی)

س : (الف) شرعی نقطہ نگاہ سے بیت المال کا قیام کیوں کر ہوسکتا ہے اور اس کے شرائط کیا ہیں؟

(ب) کیا کسی امیر کے بغیر بیت المال بن سکتا ہے؟

(ج) بیت المال مرکز میں ہوتا ہے یا بستی میں؟ بستی کا بیت المال الگ بھی ہوسکتا ہے؟

(د) کیا رائج الوقت انجمنیں اپنے خزانہ کا نام بیت المال رکھ سکتی ہیں؟

(ھ) کیا کوئی انجمن اپنے بیت المال میں ہر قسم کے صدقات، خیرات، زکوٰۃ جمع کر کے اس سے کتابیں چھاپ کران کی تجارت کرسکتی ہے؟ شرعاً یہ جائز ہے؟

ج : ''بیت المال'' دراصل نام ہے اسلامی خزانہ کا، جس کے مختلف شعبے ہوتے تھے۔ اور ہر شعبے کے مصارف جداگانہ اور الگ تھے۔ (جس کا قائم کرنا اور اس کے مصارف پر صرف کرنا واجب تھا اور ہے) مثلاً: ایک شعبہ بیت الخمس کے نام کا ہوتا جس میں ''غنائم'' اور ''رکاز'' کے خمس جمع ہوتے تھے، دوسرا شعبہ بیت الصدقات کا تھا جس میں ''زکوٰۃ وصدقات'' کے اموال جمع ہوتے تھے۔ تیسرا شعبہ ''بیت الخراج والجزیہ والفئی'' تھا۔ چوتھے شعبے میں ''لقطے'' اور لاوارث لوگوں کے ترکے جمع ہوتے تھے۔ بیت المال کی اہمیت اور افادیت ایسی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ اس پر کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بیت المال کے قیام کے لیے اسلامی حکومت وامارت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ جہاں اسلامی حکومت نہ ہو وہاں بھی بیت المال قائم ہوسکتا ہے، اس کے لیے صرف جماعتی نظم اور نظام کا ہونا ضروری ہے،

اور ظاہر ہے کہ جماعتی نظم کا وجود بغیر سردار یا صدر یا امیر یا سربراہ اور اس کی سمع وطاعت کے نہیں ہوسکتا، اور اسلام غیر منظم زندگی کا متحمل بھی نہیں، پس جس مقام کے مسلمان اس قسم کا نظم قائم کر کے ایک نظام میں مربوط ہو جائیں، خواہ اس نظام کو انجمن یا جمعیت کہیں یا کچھ اور، یا کوئی نام نہ رکھیں، بہرحال وہ اپنے یہاں بیت المال قائم کر سکتے ہیں بلکہ ان کے لیے بیت المال کے بغیر چارہ نہیں۔ موجودہ وقت میں یہاں بیت المال میں مویشیوں کی زکوٰۃ، زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ یعنی: عشر، نقد، سونے اور چاندی کی زکوٰۃ، مال تجارت کی زکوٰۃ، فطرہ، چرم قربانی، نفلی صدقات، لقطے اور لاوارث لوگوں کے ترکے جمع ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ بیت المال کے لیے کوئی خاص عمارت اور مکان متعین ہو۔ آں حضرت ﷺ کے زمانہ میں اس کے لیے کوئی مکان نہیں تھا، کیوں کہ زکوٰۃ وعشر اور خراج کی جو رقم آتی تھی، وہ فوراً تقسیم کر دی جاتی تھی، جمع اور محفوظ رکھنے کی نوبت ہی نہیں آتی تھی۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنی خلافت میں کوئی بیت المال نہیں بنوایا۔ بلکہ جو کچھ آیا اسی وقت لوگوں کو بانٹ دیا۔ ہاں ابن سعد کی بعض روایتوں سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے بیت المال کے لیے ایک مکان خاص کر لیا تھا لیکن وہ ہمیشہ بند پڑا رہتا تھا۔

سب سے پہلے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بیت المال کی عمارت کی بنیاد ڈالی اور دار الخلافہ (مدینہ منورہ) میں اسلامی خزانہ قائم کیا، اور اس کے لیے باقاعدہ افسر اور دوسرے عملہ مقرر کئے۔ مدینہ کے علاوہ تمام صوبوں اور اہم مقامات میں بھی بیت المال قائم کئے۔ معلوم ہوا کہ مرکز کے علاوہ دوسرے اہم مقامات مثلاً صوبوں اور ضلعوں میں بھی بیت المال قائم کئے جا سکتے ہیں۔

ان مقامی وضلعی بیت المالوں کی رقوم کو ان کے مقامی مصارف میں صرف کرنے کے بعد جو کچھ بچے وہ مرکز میں منتقل کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں یہی دستور تھا۔

رائج الوقت اسلامی انجمنیں اور جمعیتیں بلاشبہ اپنے خزانوں کا نام ''بیت المال'' رکھ سکتی ہیں، یہ نام اسلامی حکومت کے خزانے کے لیے نصاً مخصوص نہیں ہے اور نہ اس پر کوئی دلیل وقرینہ موجود ہے۔ پس مسلمان ایک نظم کے ماتحت جہاں کہیں ہوں رقوم مذکورہ بالا جمع کر کے اس کا نام بیت المال رکھ سکتے ہیں۔ صدقات وخیرات کی رقم فقراء ومساکین ودیگر مصارف منصوصہ کا حق ہے، انجمن یا جمعیت وصول کر کے وکالۃً ان اموال کو ان کے مصارف میں صرف کرنے کی ذمہ دار ہے۔

اس رقم میں ایسی تجارت جس میں اصل رقم کے اندر نقصان وخسارہ کا ذرہ بھر بھی اندیشہ ہو قطعاً درست نہیں ہے۔ خاص صدقات کی رقم سے تجارت کرنے کے بارے میں خلافت راشدہ کے زمانہ کا کوئی واقعہ نظر سے نہیں گزرا۔ ہاں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ امیر بصرہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو صاحبزادوں عبید اللہ اور عبد اللہ رضی اللہ عنہما کو بطور قرض کے بیت المال کی کچھ رقم جو غالباً جزیہ یا خمس غنائم کی تھی دی تھی، کہ اس سے تجارت کا مال خرید کر مدینہ لے جائیں اور فروخت کر کے اصل رقم امیر المومنین کے حوالہ کر دیں اور نفع خود رکھ لیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو پسند نہیں کیا، پھر بعض مصاحبین کے مشورہ سے اس کو مضاربت قرار دے کر اصل رقم اور آدھا نفع بیت المال میں داخل کر دیا، اور آدھا نفع دونوں لڑکوں کو مضارب ہونے کی حیثیت سے دے دیا۔

بیت المال کی جملہ رقوم اور آمد وخرچ کا باقاعدہ حساب وکتاب رکھنا ضروری ہے، اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے، فقہاء نے عاملین میں ساعی، جامع، محافظ، سائق، راعی، حامل، حاسب، کاتب، کیّال، وزّان، عدّ اد اور دوسرے اعوان کو داخل سمجھا ہے۔ (مصباح بستی)

س : راقم السطور نے اپنے ایک مضمون میں حدیث عبداللہ بن عمرو ''لایحل لثلاثة نفر، یکونون بأرض فلاة، إلا أمروا علیهم أحدهم'' (مسند احمد ۱/۱۷۶-۱۷۷) سے وجوب نصب امیر ولزوم امارت پر استدلال کیا تھا۔ اس مضمون پر مولانا نے تعاقب کرتے ہوئے حدیث مذکور پر یہ کلام کیا ہے کہ اس کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ واقع ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔ چناں چہ امام ترمذی نے ان کے بارے میں یہ لکھا ہے: ''هو ضعیف عند أهل الحدیث''، میں نے اس کا حسب ذیل جواب دیا ہے:

(۱) کہ امام ترمذی نے کتاب العلل میں ان کے متعلق ''قد روی عنه غیر واحد من الائمة'' لکھا ہے اور تذکرۃ الحفاظ میں بہت سے ائمہ کی توثیق موجود ہے۔ تقریب (ص:۱۸۶) میں یہ ''صـــدوق'' سے یاد کئے گئے ہیں۔ پس ایسی صورت میں ان کی توثیق وتعدیل موجود ہے۔ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی مرحوم کے فیصلہ کی روشنی میں ان کی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہوسکتی۔ امام الکلام میں لکھا ہے: ''وقد عارضها تعدیل جمع من ثقات الأئمة، فحدثیه لاینحط عن درجة الحسن'' .

(۲) دوسرے یہ امر کہ جن لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے انہوں نے ان کی نسبت کوئی جرح مفسر نہیں بتائی ایسی جرح مبہم کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ ''إن الجرح لایثبت إلا إذا فسر سببه'' (مقدمہ ابن الصلاح)

(۳) سوم یہ امر کہ اس حدیث کی تضعیف محدثین معتبرین میں سے کسی نے نہیں کی۔ اس حدیث کو علامہ ابن تیمیہ نے ''منتقی'' میں، صاحب نیل نے ''نیل'' (۹/ ۱۵۷) میں، نواب صدیق حسن صاحب مرحوم نے ''حجج الکرامہ'' وغیرہ میں نقل کیا ہے۔ اور وجوب امارت پر ہر سہ محدثین نے اسی حدیث کو سند ٹھہرایا ہے، اور کسی نے کچھ کلام وجرح نہیں کی، پس ایسی روایات میں جرح کرنے سے ہرج عظیم واقع ہوگا۔

مثال کے طور پر دیکھئے: حدیث ابن لہیعہ سے پہلے حدیث جابر ہے جس میں محمد بن اسحاق واقع ہیں۔ امام مالک ان کو ''دجــال کذاب'' کہتے ہیں، امام بخاری وغیرہ ''امام الحدیث'' کہتے ہیں، اور باوجود اس جرح وتوثیق کے ہر دو اقوال کے، حدیث جابر کو امام ترمذی نے اصح قرار دیا ہے۔ محض جرح کو سامنے رکھ کر حدیث کو رد کرنا ہرج عظیم کا باعث ہے۔ بہر حال میں نے ابن لہیعہ کے متعلق جوابات بالا کو لکھا ہے اگر صحیح ہو تو تصویب فرمائیے۔..............عبدالرؤف عفی عنہ

ج : عبداللہ بن لہیعہ کی توثیق اور ان کی روایت کردہ حدیث امارت کے قابل احتجاج ہونے کے متعلق آپ نے جتنے وجوہ لکھے ہیں میرے نزدیک سب مخدوش ہیں۔

(۱) امام ترمذی کے العلل میں ابن لہیعہ اور ان جیسے دوسرے رواۃ کے متعلق ''قد روی عنهم غیر واحد من الأئمة'' لکھنے سے، آپ نے یہ سمجھ لیا کہ ائمہ ثقات کا کسی راوی سے حدیث روایت کرنا، اُس کے ثقہ ہونے کو مستلزم ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں: ''روایة العدل لیست بمجردها توثیقا، فقد روی أبو حنیفة عن جابر الجعفي' وثبت عنه أنه قال: ما رأیت أكذب منه'' ائمہ ثقات کے ضعفاء سے حدیث روایت کرنے کے وجوہ شرح مسلم للنووی مصری (۱/ ۶۷) میں بغور

پڑھئے ونیز جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبدالبر (ص:۳۸) ونیز قواعد التحدیث (ص:۹۶)۔

امام ترمذی نے ''العلل'' میں چودہ فائدے بیان کئے ہیں۔ پانچواں فائدہ: ''وقد روی غیر واحد من الأئمة عن الضعفاء، وبينوا للناس أحوالهم'' سے شروع ہوکر ''وأشد مايكون هذا إذ لم يحفظ الإسناد، فزاد في الإسناد ونقص، أو غير الإسناد أو جاء بما يتغير فيه المعنى'' پر ختم ہوا ہے اس کو بپور ابغور پڑھئے۔ ایسے رواۃ کے متعلق جومختلط یا سئی الحفظ ہوں یعنی: حفظ میں کمزوری ہونے کی بنا پر ان میں کلام کیا گیا ہو، صحیح فیصلہ یہی ہے کہ تفرد کے وقت ان کی روایت سے کسی چیز کے وجوب یا حرمت پر احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ ان کی روایت بطور تائید وتقویت واعتضاد واعتبار کے ذکر کی جاسکتی ہے۔ افسوس ہے آپ نے ترمذی کی یہ عبارت زیر نظر نہیں رکھی: ''وكذلك من تكلم من أهل العلم في مجالد بن سعيد وعبدالله بن لهيعة وغيرهما، إنما تكلموا فيهم من قبل حفظهم وكثرة خطأهم، وقد روى عنهم غير واحد من الأئمة، فإذا تفرد واحد من هولاء بحديث لم يتابع عليه، لم يحتج به'' الخ

میرے نزدیک بیہقی کا یہ قول بالکل صحیح ہے: ''أجمع أصحاب الحديث على ضعف ابن لهيعة وترك الاحتجاج بما ينفرد به'' كذا في التلخيص'' اور حافظ ہیثمی کا ان کے بارے میں یہ فیصلہ ''حديثه حسن'' مخدوش ہے۔ وهذا كما قال في حديث ابن عباس عند أحمد ۱/۲۵۶ ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ثوب واحد ''الخ ''رجاله من رجال الصحيح، مع أن في سنده حسين بن عبدالله بن عبيدالله، وليس هو من رجال الصحيح، ولا روى له واحد من صاحبي الصحيحين، بل هو ضعيف ۔ بے شک ابن لہیعہ کے متعلق تعدیل وتوثیق کے اقوال موجود ہیں اور حافظ نے ان کو ''صدوق'' لکھا ہے لیکن ان کے بارے میں جرح مفسر موجود ہوتے ہوئے معدلین کے اقوال تعدیلیہ غیر مقبول ہوں گے۔ لأن الجرح المفسر مقدم على التعديل، وإن كان المعدلون، أكثر من الجارحين، ولإن من وثقه لجلالته وصدقه وكلام الجارحين فيه من قبل حفظه، فلا تخالف بين أقوال معدليه وجارحيه . مولوی عبدالحئی صاحب کا یہ فیصلہ ابن لہیعہ کے متعلق نہیں ہے، بلکہ محمد بن اسحاق کے بارے میں ہے اور بالکل صحیح فیصلہ ہے۔ امام الکلام ص:۱۹۳ سے ص:۲۰۱ تک بغور پڑھئے۔ آپ ان کے ایک خاص راوی سے متعلق فیصلہ کو ہر مختلف فیہ راوی پر چسپاں کرنا چاہتے ہیں جو کسی طرح درست نہیں ہے۔ پھر آپ نے صاحب امام الکلام کا کلام کاٹ چھانٹ کر نقل کیا ہے اور اسے سمجھنے کی بھی کوشش نہیں کی۔

(۲) تعجب ہے کہ آپ ابن لہیعہ پر جرح کرنے والے محدثین کی جروح کو غیر مفسر غیر مبین السبب قرار دے رہے ہیں حالاں کہ تقریب، تہذیب التہذیب (۵/۳۷۳ تا ۳۷۹) طبقات المدلسین، میزان الاعتدال (رقم:۴۷۵/۳۴۵۳) میں جرح کے اسباب مذکور ہیں۔

(۱) تدلیس عن الضعفاء۔

(۲) اختلاط فی آخر العمر بعد احتراق کتب۔

(۳) کثرۃ مناکیر بسبب تساہل وکثرۃ خطا۔ کیا یہ جرحیں مبہم ہیں اور ان کا کوئی صحیح محمل ہے؟ ہاں اگر کسی حدیث کے متعلق یہ تحقیق

ہوجائے کہ قبل احتراق کتب وقبل تخلیط کے، تلمیذ نے وہ حدیث ان سے لی ہے اور ساتھ ہی ابن لہیعہ نے اس میں اپنے شیخ سے سماع کی تصریح کردی ہے، تو ان کی یہ حدیث قابل احتجاج ہوگی ورنہ نہیں۔ آپ کی پیش کردہ امارت والی حدیث میں اگرچہ ابن لہیعہ نے اپنے شیخ سے سماع کی تصریح کردی، لیکن یہ نہیں معلوم ہے کہ ان کے تلمیذ نے اس حدیث کو ان کے اختلاط سے پہلے لیا ہے یا بعد میں، اس لیے ان کی یہ روایت حجت اور دلیل نہیں ہوگی، صرف تقویت واعتضاد واعتبار کے لیے اسے پیش کیا جاسکتا ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں: "ماحديث ابن لهيعة بحجة، وإني لأكتب كثيرا مما أكتب، أعتبر به، وهو يقوى بعضه ببعض" (تہذیب: ۳۷۵/۵) تقی الدین ابن تیمیہ لکھتے ہیں:" قال أحمد: قد أكتب حديث الرجل للإعتبار به، مثل: ابن لهيعة".

(۳) مجد الدین ابن تیمیہ، شوکانی، نواب بوفالی رحمہم اللہ کا اس حدیث کو اپنی کتب میں ذکر کردینا اور اس سے وجوب تأمیر پر استدلال کرنا، اور اس پر کلام کرنے سے سکوت اختیار کرنا، حدیث مذکور کی صحت کی دلیل نہیں ہوسکتا، ان کا سکوت ابوداود اور منذری کے سکوت کی طرح نہیں ہے۔

اور ظاہر ہے کہ مجد الدین ابن تیمیہ کا اصل استدلال واحتجاج حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی احادیث سے ہے۔ جن پر کلام کرنے سے ابوداود اور منذری نے سکوت اختیار کیا ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو (رضی اللہ عنہما) کی حدیث مجوث عنہ کو محض تقویت وتائید کے لیے ذکر کیا ہے، اور ہمارے نزدیک تو امام اور حافظ ابن حجر کا سکوت بھی ہمیشہ کسی حدیث کے حسن یا صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہے، اور کسی معتبر محدث سے حدیث مجوث عنہ کی تضعیف منقول نہ ہونا، حدیث کے غیر ضعیف یعنی: صحیح یا حسن لذاتہ ہونے کو مستلزم نہیں، ممکن ہے اس کے شواہد کی وجہ سے اس پر کلام کرنے کی ضرورت نہ محسوس کی ہو۔ ونیز تصحیح وتحسین وتضعیف کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے۔ محمد بن اسحاق کے بارے میں اصل ان کی توثیق وتعدیل ہے اور چوں کہ انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة ببول" (۱) کی سند میں تحدیث کی تصریح کردی ہے، اس لیے تدلیس کا احتمال نہیں رہا اور ان کی یہ روایت حسن لذاتہ یا صحیح لغیرہ ہوئی۔

امام ترمذی کے قول: "حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، أصح من حديث ابن لهيعة" کا یہ مطلب ہے کہ اس حدیث کا مسندات جابر سے ہونا یعنی: سلسلہ سند کا انہیں پر ختم ومنتہی ہوجانا صحیح ہے اور حدیث ابن لہیعہ یعنی: حدیث کا مسندات ابوقتادہ سے ہونا غلط ہے۔ اصح اسم تفضیل کے معنی میں نہیں ہے۔

آپ ترمذی کے کلام حديث فلان عن فلان أصح وأحسن من حديث فلان کا معنی "مقدمہ تحفۃ الاحوذی" میں پڑھیے۔ کبھی صیغہ تفضیل اپنی معنی میں ہوتا ہے، اور کبھی اس میں تفضیل کا معنی ملحوظ نہیں ہوتا، ونیز کبھی ہر دو حدیث ضعیف ہوتی ہے لیکن ایک قلیل الضعف اور دوسری کثیر الضعف۔ ایسے موقع پر اصح یا احسن کا لفظ بول کر یہ معنی مراد لیتے ہیں هذا أقل ضعفا من هذا، أو أرجح منه، لأ ن

(۱) ترمذی كتاب الطهارة باب ماجاء في الرخصة من ذلك (۱۰۹) ۱/ ۱۵.

كليهما صحيح أو حسن، والأول منهما أصح أو أحسن، فتأمل واقعۃ مجروح راوی اور ضعیف روایت میں جرح کرنے اور اس کو ضعیف بتانے میں کوئی حرج نہیں نہ حقیر نہ عظیم، بلکہ یہ تو ایک دینی کام ہے۔ ان وجوہ کی بناء پر ابن لہیعہ کے متعلق آپ کے جوابات میرے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ رہ گیا نفس مسئلہ وجوب نصب امیر تو یہاں اس پر کلام کرنا مقصود نہیں ہے اور نہ اس وقت اس کا موقع ہے۔

(مصباح بستی)

جمادی الاول و جمادی الآخر ۱۳۷۲ھ

س : جماعت اہل حدیث کے لیے عنایت اللہ مشرقی کو امیر مقرر کرنا جائز ہے؟

ج : جماعت اہل کے کسی فرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ عنایت اللہ مشرقی کو اپنا امیر مقرر کرے یا اس کو اپنا سردار بنائے۔

(۱) اس نے اپنی کتاب (عربی و اردو) میں ایسی خرافات باتیں لکھیں ہیں جن سے اس کے مسلمان ہونے میں شبہ ہوتا ہے۔

(۲) اس کے نزدیک حدیث رسول کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو قرآن سے ثابت ہے اور جو ہمارے نزدیک مسلم ہے۔

(۳) وہ اپنی اطاعت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرح بلا چوں و چرا واجب التسلیم جانتا ہے۔

(۴) اس کی تحریک کا کوئی صحیح مقصد معلوم نہیں ہوتا۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسہ دار الحدیث الرحمانیہ بدھلی

کتاب النذر

☆ تندرست یا بیمار کی طرف سے زندہ جانور یا اس کو ذبح کر کے اس کا گوشت تقسیم کرنا جائز ہے، مگر بیمار کی طرف سے صدقہ کرنے میں بعض غلط رسمیں اور خیالات رائج ہو گئے ہیں۔ مثلاً: یہ خیال کہ جان کا بدلہ جان یعنی: یہ جانور بیمار آدمی کی جان کا بدل اور بچاؤ بن جاتا ہے، یا یہ طریقہ کہ بکرے کو بیمار کے بدن سے مس کرا کر ذبح کرنا، یا اس کے خون کو مریض کے کمرے کی چوکھٹ پر ٹپکانا وغیرہ، ان رسموں کی وجہ سے بہتر یہ ہے کہ زندہ جانور یا اس کا گوشت تقسیم کرنے کے بجائے روپے پیسہ تقسیم کر دیا جائے۔ واللہ اعلم

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۵۴)

س: کسی بیماری یا مصیبت و آفت میں اللہ کے نام پر کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے، حج، روزہ، نماز، قربانی کرنے کی نذر ماننی جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اس نذر کا پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

ج: اگر یہ عقیدہ ہو کہ یہ نذر بیماری یا دوسری مصیبت کو ضرور دور کر دے گی یعنی: یہ نذر ہی حقیقتاً اس مصیبت کے دور کرنے میں موثر ہے۔ یا یہ اعتقاد ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی نذر کی وجہ سے بیماری یا اور کوئی مصیبت دور کر دینے پر مجبور ہے، تو یہ دونوں عقیدے شرکیہ وکفریہ ہیں اور ایسی نذر حرام اور ممنوع ہے۔ اگر نذر مان لے تو اس کا پورا کرنا غیر لازم ہوگا اور اگر ایسا عقیدہ نہ ہو تو نذر ماننی جائز ہے لیکن مع الکراھۃ اور اس کا پورا کرنا لازم۔

”نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النذر، وقال: إنه لا يرد شيئاً، وإنما يستخرج به من البخيل (صحيحين عن ابن عمر)(١)، نقل القرطبى حمل النهى الوارد فى الخبر على الكراهة، قال: ”والذى يظهر لى، أنه على التحريم فى حق من يخاف عليه، ذلك الاعتقاد الفاسد (اى الذى ذكرناه)، فيكون اقدامه على ذلك محرماً، الكراهية فى حق من لم يعتقد ذلك“ قال الحافظ: ”و هو تفصيل حسن“ قال الشوكانى: ”وقد نقل القرطبى الاتفاق على وجوب الوفاء بنذر المجازاة، لقوله: من نذر ان يطيع لله فليطعه، ولم يفرق بين المعلق

(١) كتاب الأيمان والنذور باب الوفاء بالنذر ٧/٢٣٢ مسلم كتاب النذر باب الأمر بقضاء النذر (١٧٣٩) ٣/١٢١٧.

وغیرہ" (نیل الاوطار ۹/۱۴۱) اور قرآن کریم میں ارشاد ہے:"وليو فوا نذورهم." (الحج: ٤٩).

س: کوئی شخص یونہی اس طرح منت مانے کہ میں قرآن شریف ختم کروں گا کیا وہ کسی شخص کو اجرت دے کر قرآن ختم کرا سکتا ہے؟ اور کیا ختم کرنے والے کے لئے اجرت ومعاوضہ حلال ہوگا؟

ج: بہتر یہ ہے کہ منت ماننے والا قرآن ایسے شخص سے ختم کرائے جو پڑھنے پر معاوضہ کی شرط نہ کرے۔ ليخرج من اختلاف العلماء اور اگر بغیر معاوضہ کے ختم کرنے والا شخص نہ ملے تو معاوضہ دے کر ختم کرا سکتا ہے اور ختم کرنے والا یہ معاوضہ لے سکتا ہے۔"لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلا بمامعه من القرآن" (متفق عليه)(۱) وإذا جاز تعليم القرآن عوضاً في باب النكاح، وقام مقام المهر، جاز أخذ الأجرة عليه في الإجارة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحق ماأخذتم عليه أجرا كتاب الله" (بخارى وغيره) والعبرة لعموم اللفظ، لالخصوص السبب، ولايعارضه أحاديث غير الصحيحين لفقد ان شرط المعارضة، وهوالمساواة في الدرجةوالمرتبة.

وقال بعض العلماء من الحنفية: "لو كان ختم القرآن لمطالب دنيوية، طاب له الأجرة" هكذا نقله الشامي، وشيده بنقول كثيرة من أهل المذهب، و قال بعدورقة: "قد مرمني أن أخذ الأجر على قرأة القرآن للحوائج الدنيوية جائز، بقي التعليم، ففيه أيضا توسيع على ماعلل به قاضي خان، من أن الوظائف في الزمان الماضي كانت على بيت المال، ولما انعدم عادت الفريضة على رقاب الناس، وأما أخذ الأجر على ايصال الثواب للميت، فلى فيه تردد شديد، واكف لساني عنه" (فيض البارى ۳/۲۸۸).

وإنما نقلنا قول هذا البعض، وإن لم يكن إليه حاجة بعد ماذكرنا من الحديث الصحيح، باتفاق الأمة ليطمئن به قلب من هومولع بأقوال الرجال وآراء هم، حتى ألزم على نفسه و غيره من المسلمين، تقليد الرجال الغير المعصومين من غير برهان ولا دليل من كتاب ولاسنة ولااجماع ولاقياس.

(محدث دہلی)

س: ایک شخص نے منت مانی کہ میرا لڑکا بیماری سے اچھا ہو جائے۔ تو میں قرآن شریف ختم کراؤں گا۔ اب لڑکے کے تندرست ہو جانے کے بعد چند آدمیوں کو بلا کر قرآن شریف ختم کرانا، اور اس کے بعد چائے یا شیرینی سے ان کی اور دوسروں کی تواضع کرنی، اور یہ چائے اور مٹھائی قبول کرنی اور کھانی جائز ہے یا نہیں؟

---

(۱) بخاری کتاب النكاح باب التزويج على القرآن وبغير صداق ٦/١٣٨ مسلم كتاب النكاح باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن ١٤٢٥ ٢/١٠٤١.

ج: غیر معصیت یعنی: مباح اور طاعت کے کاموں کی منت، یعنی: نذر کا ایفاء شرعاً ضروری اور لازم ہے۔ (نیل الاوطار ۹/ ۱۳۹)
پس اس منت کو پوری کرنے کے لئے قرآن شریف ختم قرآن کرانا جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے، اور ختم کرا کر چائے پلانی یا شیرینی تقسیم کرنی اور اس شیرینی کا قبول کرنا اور کھانا جائز ومباح ہے۔ کراہت اور منع کی کوئی دلیل نہیں۔ ونیز نذر پوری کرنے کی توفیق اور اس سے سبکدوش ہو جانا خوشی ومسرت کا مقام ہے اور محل سرور میں بغیر ارادہ فخر ومباھات ونام ونمود کے محض شکراً اور دعوت طعام یا چائے یا تقسیم شیرینی جائز اور مباح ہے۔

(محدث دہلی ج: ۱، ش: ۴، رجب ۱۳۶۱ھ/ اگست ۱۹۴۲ء)

س: ایک شخص نے اپنے بیٹے کی بیماری پر نذر مانی کہ اگر یہ اچھا ہو گیا تو میں ہزار رکعت نماز پڑھوں گا۔ خدا کے فضل وکرم سے اس کا بچہ صحت یاب ہو گیا اب اس پر ہزار رکعت بہت شاق گذرتی ہے تو کیا اس کے علاوہ منت مذکورہ کی تکمیل کسی اور طریقہ سے ہو سکتی ہے؟۔

ج: نماز پڑھنے کی نذر طاعت وعبادت کی نذر ہے جس کا ایفا..... ضروری اور لازم ہے۔ ارشاد ہے: ''ولیوفوا نذورهم'' (الحج: ۲۹) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ''من نذر أن يطيع الله، فليطعه'' الحديث رواه البخاري.

قال ابن قدامة في المغني (۱۳/ ۶۲۲): أحد الثلاثة الأنواع لنذر الطاعة والمتبر والتزام طاعة في مقابلة نعمة استجلبها أو نقمة استدفعها، كقوله: إن شفاني الله فلله على صوم شهر، فتكون الطاعة الملتزمة، مماله أصل في الوجوب بالشرع، كالصوم والصلوة والصدقة والحج، فهذا يلزم الوفاء به بإجماع أهل العلم'' انتهى، شخص مذکور ہر روز اتنی رکعتیں پڑھ کر جو اس پر شاق نہ گزریں اپنی نذر پوری کرے۔ نہیں پوری کرے گا تو سخت گنہگار رہو گا۔ یہ ضروری نہیں کہ ایک ہی دن یا ایک ہی ہفتہ میں ہزار رکعتیں پڑھ ڈالے۔ تھوڑی تھوڑی کر کے پڑھ ڈالنی چاہئے، کیونکہ نذر مذکور کے ایفا کا بجز ادائے گی نماز کے اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔

(مصباح بستی)

س: یہاں دستور ہے کہ بچوں کی علالت کے موقع پر، اس کی شفایابی کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے یوں منت مانتے ہیں کہ ہمارا بچہ تندرست ہو جائے، یا فلاں مقصد پورا ہو جائے تو مسجد میں نمازیوں کے لئے رحم (چاول کے آٹے میں گڑ، شکر، گھی ملا کر تیار کیا جاتا ہے) اور ملیدہ (آٹے کے آٹے کا) بھیجیں گے۔ چنانچہ جب بچہ اچھا ہو جاتا ہے یا مقصد پورا ہو جاتا ہے، تو منت کے مطابق دو سیر یا تین سیر رحم اور ملیدہ مسجد میں جمعہ کے دن خصوصیت کے ساتھ بھیج دیتے ہیں۔ نماز جمعہ کے بعد تمام نمازی امیر، غریب، مفلس، غنی اور دوسرے خبر پانے والے بچے بہ شوق تمام اس کو تقسیم کر کے کھاتے ہیں۔ بعض لوگ منت کے اس رحم اور ملیدہ کے لینے اور کھانے کو مکروہ بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: منت کی تمام چیزیں صدقہ ہیں جس کے مستحق فقراء اور مساکین ہیں، اور جو لوگ اس کو لیتے اور کھاتے ہیں اس منت کے

رحم وملیدہ کو مصلّیوں کی دعوت کا کھانا بتاتے ہیں۔ پس منت کی یہ چیز صدقہ وخیرات ہے یا دعوت وضیافت ہے؟ اور اس کو غنی وفقیر سب کھا سکتے ہیں یا صرف فقیر ومسکین؟

ج: اس منت کا ملیدہ مسجد کے تمام مصلی غریب ہوں یا امیر، مفلس ہوں یا غنی، بلا کراہت سب کھا سکتے ہیں۔ کیونکہ منت کا یہ ملیدہ از قسم طعام نذر (جس کے مستحق فقراء ومساکین ہیں) اور صدقہ وخیرات نہیں ہے۔ منت ماننے والا ملیدہ یا کسی اور چیز کے ذریعہ مسجد کے عام مصلیوں کی دعوت کرنے کو بصورت نذر، بیمار کی شفایابی پر یا اپنے کسی اور مقصد کے حصول پر موقوف کر دیتا ہے اور اس دعوت میں فقیر ومفلس کی تعین کی نیت نہیں کرتا حالانکہ وہ جانتا ہے کہ مسجد کے مصلیوں میں امیر وغریب سب ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: "إنما الأعمال بالنيات، إنما كل امرى مانوى" (۱) پس ظاہر کے خلاف اس منت کے ملیدہ کو نذر یا صدقہ وخیرات پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ (محدث دہلی)

☆ نذر کی کسی بھی چیز یا دعوتی کھانے کے مصرف غرباء ہیں، پس اگر مدرسہ کے استاذ غریب ہوں تو مذکورہ نذر کی دعوت میں شریک ہو سکتے ہیں۔ البتہ اگر بیمار نے نذر اس طرح مانی ہے کہ میں صحت یاب ہونے پر غریبوں کی نیز اپنے عزیزوں اور دوستوں اور بزرگوں کی دعوت کروں گا خواہ وہ غنی ہوں یا غریب، تو اس صورت میں تمام مدعو لوگ اس نذر کی دعوت میں شریک ہو سکتے ہیں، چاہے وہ غنی ہو یا غریب۔ ایسی دعوت میں بلاشبہ اساتذہ بھی بلا لحاظ فقط وغنا کے شریک ہو سکتے ہیں۔

(محدث، بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

س: کسی ہندو نے نذر مانی کہ اگر میری تجارت کامیاب رہی تو دس سیر مٹھائی کسی مسجد میں دے دوں گا۔ ایسی مٹھائی کا قبول کرنا جائز ہے؟

ج: اگر کافر کسی بت یا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی مخلوق کی نذر مانے تو یہ نذر بالاتفاق منعقد نہیں ہوگی اور نہ کسی مسلمان کے لئے ایسی نذر کی چیز کا استعمال اور کھانا پینا جائز ہوگا۔ لقوله تعالىٰ: "وماأهل به لغير الله" قال في البحر الرائق شرح كنز الدقائق: "والنذر للمخوق لا يجوز، لأنه عبادة، والعبادة لايكون لمخلوقٍ" انتهى . وقال في دليل الصالحين: "النذر لايكون الالله تعالىٰ، فمن نذر لنبى أوولى لا يلزم عليه شى، فإن اعطى بذلك الشى لأحد من الناس على تلك النية، لا يجوز أخذه، إن علم الآخذ بذلك، فإن كان طعاماً لايحل أكله، وإن كان ذبيحة، فهو ميتة، فإن اكلوا وسموا الله تعالىٰ عليها كفروا جمعيا" انتهى. "والاجماع العقد على حرمة النذر للمشائخ، ولاينعقدو لايشتغل الذمة، وأخذه حرام وسحت" (رسالہ رد بدعات للعلامۃ آفندی)

---

(۱) بخاری کتاب بدء الوحی، باب كيف كان بدء الوحي ۸/۱.

اور اگر کوئی کافر خالص اللہ کے لئے نذر مانے تو اس کے منعقد ہونے کی بابت علمائے سلف کے دو گروہ ہیں: ایک گروہ ایسی نذر کی صحت کا قائل ہے اور دوسرا اس کے لغو اور مردود ہونے کا۔ میرے نزدیک پہلے گروہ کا قول راجح اور قوی ہے یعنی: کافر جو نذر لوجہ اللہ مانے وہ منعقد ہوگی۔

لما روی عن عمر. قال: نذرت نذراً في الجاهلية، فسألت النبي صلى الله عليه ولم بعد ماأسلمت، فأمرني أن أو في بنذري" رواه ابن ماجه(۱) "و عن كروم بن سفيان، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نذر نذره في الجاهلية؟ فقال له :ألوثن أولنصب؟ قال: لا ولكن لله، قال: أوف لله ماجعلت له، انحر على بوانة وأوف بنذرك" رواه احمد.(۲).

قال الشوكاني: "وفي حديث عمر دليل على أنه يجب الوفاء بالنذر من الكافر متى أسلم، و قد ذهب إلى هذا البعض اصحاب الشافعي، وعند الجهور لا ينعقد النذر من الكافر وحديث عمر حجة عليهم"۔(نیل ۱۴۸/۱)۔

صورت مسئولہ میں اگر ہندو نے بت وغیرہ کے نام کی نذر مانی ہے، یا اس کا قوی شبہ ہے، تو ایسی مٹھائی مسجد والوں کو یا کسی مسلمان کو ہرگز نہیں کھانی چاہئے، اور اگر اللہ کے نام کی نذر مانی ہے، تو اس کے کھانے میں شرعاً کوئی حرج وقباحت نہیں ہے، جس طرح شرائط مخصوصہ کے ساتھ کافر کا ہدیہ اور عطیہ قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین اور یہود ونصاریٰ کے ہدایا وتحائف قبول فرمالیا کرتے تھے۔ (محدث دہلی)

(۱) كتاب الكفارات باب الوفاء بالنذر (۲۱۲۹) ۱/ ۶۸۷ (۲) مسند احمد ۳/ ۳۱۹

کتاب الفرائض والهبة

س : مرحوم زید کے حسب ذیل وارثوں میں سے کس کس کو زید کی ملکیت سے؟ اور ہر ایک کو کیا کیا حصہ ملے گا؟۔
(۱) زید کی بیوہ، (۲) ماں، (۳) بہن، (۴) لڑکی، (۵) بھائی، (۶) چچا۔

سائل عبدالحمید

ج : بعد تقدیم مایقدم علی الإرث ورفع موانعہ ترکہ زید متوفی کا ۷۲ سہام پر منقسم ہو کر از اں جملہ ۹ سہام اس کی بیوہ کو، اور ۱۲ سہام ماں کو، اور ۳۶ سہام بیٹی کو، اور ۵ سہام بہن کو، اور ۱۰ سہام بھائی کو ملیں گے اور چچا محروم ہوگا۔

صورۃ المسئلۃ ھکذا:۔

زید مسئلہ: ۲۴ تصحیح: ۷۲

زوجہ	ام	بنت	اخت	اخ	عم
۳	۴	۱۲	۵	۱۰	م
۹	۱۲	۳۶			

(مصباح بستی اپریل/مئی ۱۹۵۴ء)

س : شریعت مطہرہ کا اس مسئلہ میں کیا حکم ہے؟
ہندہ نے انتقال کیا چھوڑا ماں باپ کو، اور تین بھائی اور ایک بہن کو، شوہر کو، اور تین لڑکے اور ایک لڑکی کو۔ نقد رقم چھوڑا تین ہزار چوبیس روپیہ پچاس پیسے۔ ورثاء میں ہر وارث کا کتنا حصہ ہوتا ہے؟۔ بینوا توجروا۔

ج : ہندہ ۱۲×۷= ۲۱ ترکہ: ۸۴

ماں	باپ	۳ بھائی	۱ بہن	زوج	۳ لڑکے	الڑکی
$\frac{1}{6}$	$\frac{1}{6}$	محروم	محروم	$\frac{1}{4}$		

۲ | ۲ | ۳ | ۷×۵=۳۵
۱۴ | ۱۴ | ۲۱
۵۰۴ | ۵۰۴ | ۷۵۶ فرداً فرداً ہر ایک لڑکے ۱۰
۳۶۰/۳۶۰/۳۶۰/۱۸۰

ج : مذکورہ مسئلہ میں ہندہ کے ترکہ سے ماں اور باپ دونوں کو (۶/۱) (۶/۱) ملے گا اور متروکہ روپئے سے ماں کو پانچ سو چار (۵۰۴) اور باپ کو بھی پانچ سو چار روپیہ ملے گا۔ نیز شوہر کو ترکہ سے (۴/۱) اور متروکہ روپیہ سے سات سو چھپن (۷۵۶) روپیہ نیز ہر لڑکے کو متروکہ روپیہ سے ۳۶۰، ۳۶۰، ۳۶۰ اور لڑکی کو ۱۸۰ روپیہ ملے گا۔ اور بھائی و بہن محروم ہوں گے۔

ہذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ تعالی

کتبہ عبدالعزیز عبیداللہ الرحمانی ۱۲/۶/۱۴۲۰ھ ۲۳/۹/۱۹۹۹ء

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین اندریں مسئلہ کہ زید کا ایک لڑکا عرصہ پانچ سال سے زید کا کاروبار کرتا رہا، کھاتا پیتا بھی رہا، زید کے انتقال کے بعد وہ لڑکا اپنے حصہ کے علاوہ، زید کی ملکیت سے کچھ اور کا بھی حق دار ہوتا ہے یا نہیں؟

عبدالعزیز رانی کھیت

ج : زید کے انتقال کے وقت اس کی ملکیت میں جائداد منقولہ اور غیر منقولہ جو کچھ بھی ہو، اس کے مرنے کے بعد اس کے شرعی وارثوں کے درمیان شریعت میں مقرر کئے ہوئے حصوں کے مطابق تقسیم ہوگی۔ زید کا لڑکا زید کا شرعاً وارث ہے اس لئے زید کی ملکیت سے اپنے حصۂ شرعی کا حقدار ہے ارشاد ہے "یوصیکم اللہ فی أولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین" (النساء: ۱۱)
زید نے اپنی زندگی میں اس لڑکے جو کچھ دیا، اس کا اِس حصہ شرعی پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین اسلام اس مسئلہ میں کہ زید نے اپنے انتقال کے بعد، کچھ روپیہ چھوڑا اور تین لڑکے حامد، احمد، محمود چھوڑے۔ زید کے انتقال کے بعد تینوں لڑکوں کا خرچ اسی میراث سے چلتا تھا۔ کیوں کہ تینوں پڑھتے تھے اور آمدنی کی کوئی صورت نہ تھی، اس درمیان میں حامد اپنے والد کے انتقال کے تین برس بعد اپنی تعلیم سے فارغ ہوگیا اور برسر ملازمت ہوگیا، منجھلے بھائی احمد نے تعلیم چھوڑ کر کاروبار شروع کیا۔ مگر بجائے فائدہ کے نقصان ہوا۔

واضح ہو کہ کاروبار میں روپیہ اسی میراث سے لگتا تھا اور محمود اب تک پڑھ رہا ہے اور نہ معلوم اس کی تعلیم کب تک ختم ہوگی؟
یہ بھی واضح رہے کہ زید کے انتقال کے بعد سات برس تک تینوں بھائی ایک میں رہتے تھے۔ اور سارے انتظامات اور تصرفات بڑے بھائی حامد کے ہاتھ میں تھے اور اب منجھلا بھائی احمد الگ رہنا چاہتا ہے۔ پس سوال یہ ہے کہ اگر زید کے ترکہ میں سے کچھ روپیہ باقی ہو، تو اس حالت میں کہ احمد اور محمود نے زید کے انتقال کے بعد کچھ نہیں کمایا یا کمایا، مگر اس قدر کہ کچھ حقیقت نہیں رکھتا۔ زید کا بقیہ ترکہ تقسیم کرنے کے وقت حامد کی کمائی کا روپیہ بھی تینوں بھائیوں کے درمیان از روئے شرع تقسیم کیا جائے گا؟ بینوا توجروا۔

ج : ہر ایک بھائی کو میراث زید سے جو ملا اس کے مستحق ہیں۔ چوں کہ حامد نے جو روپیہ کمایا وہ ملازمت نوکری سے کمایا اس میں احمد، محمود کا کچھ حق لازمی نہیں ہے، تبرعاً بھائی کچھ احسان لے لینا درست ہے۔ البتہ اگر مال میراث مشترک سے لے کر تجارت سوداگری حامد نے کیا ہو اس میں سے ہر ایک کو استحقاق لینے کا ہے، کتاب وسنت میں اس کے ادلہ موجود ہیں۔ فقط واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

حررہ احمد اللہ سلمہ غفرلہ مدرس مدرسہ دار الحدیث دہلی

مورخہ ۱۴ر شوال ۱۳۴۹ھ

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ زید نے انتقال کیا اور چھوڑا تین لڑکے (۱) حامد (بالغ) (۲) احمد، (۳) محمود (نابالغان) اور ترکہ میں مکان اور اثاث البیت کے علاوہ کچھ روپیہ چھوڑا، زید کے انتقال کے بعد تینوں لڑکوں کا خرچ اسی موروثی روپیہ سے چلتا تھا، کیوں کہ آمدنی کی کوئی صورت نہیں تھی اور تینوں تعلیم حاصل کرنے میں مشغول تھے۔ حامد، زید کے انتقال کے تین برس بعد تعلیم سے فارغ ہو کر برسر ملازمت ہو گیا اور منجھلا بھائی احمد تعلیم چھوڑ کر موروثی روپیہ سے باتفاق ہر دو بھائی کاروبار کرتا تھا۔ مگر بجائے فائدہ کے نقصان ہوا، محمود اب تک پڑھ رہا ہے اور نہ معلوم کب تک اس کی تعلیم ختم ہوگی۔ واضح ہو کہ زید کے انتقال کے بعد سات برس تک تینوں بھائی ایک میں رہتے تھے یعنی: کھانا، پینا، رہنا، سہنا سب یکجائی تھا، اور سارے انتظامات اور تصرفات بڑے بھائی حامد کے ہاتھ میں تھے، اب منجھلا بھائی احمد الگ ہونا چاہتا ہے۔ پس سوال یہ ہے کہ اس حالت میں کہ احمد، محمود نے کچھ کمایا نہیں یا کمایا مگر اس قدر کہ کچھ حقیقت نہیں رکھتا، زید کے ترکہ (مثل روپیہ اور مکان اور اثاث البیت) کے تقسیم کرنے کے وقت کیا حامد کی کمائی کا روپیہ بھی تینوں بھائیوں پر ازروئے شرع تقسیم کیا جائے گا؟ مہربانی فرما کر کتاب اللہ اور سنت اور عبارات فقہ سے مدلل فرمایا جائے۔

ج : حامد کی کمائی ملازمت کی، تینوں بھائیوں پر ترکہ زید کا ٹھہرا کر ہرگز تقسیم نہ ہوگی، بلکہ حامد کی کمائی وملازمت کا روپیہ خاص حامد ہی کو ملے گا، اس میں سے احمد، محمود کا کچھ حق نہ ہوگا۔ سوال تو حامد کی ملازمت کی رقم کے بارے میں ہے، لیکن اگر حامد اپنے باپ زید کے ترکہ میں تصرف تجارت کا کر کے منافعہ میں ایک رقم قلیل یا کثیر حاصل کر لیتا، تو وہ منافعہ کی رقم بھی خاص حامد کے لیے ہوتی، اس میں احمد اور محمود کی حقیت وملکیت نہ ہوتی، فتاویٰ عالمگیری میں ہے: "لو تصرف أحد الورثة فی الترکة المشترکة، وربح، فالربح للمتصرف وحده، کذا فی الفتاویٰ الغیاثیة" فقط جلد ثانی ص: ۳۶۰۔ واللہ اعلم۔

أجابہ وکتبہ حبیب المرسلین عفی عنہ نائب مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

جواب صحیح اور عین حق اور بالکل بدیہی ہے کہ جب حامد کی کمائی اس مشترک مال سے بالکل علیحدہ ہے اور دونوں بھائیوں کی کوئی کمائی نہیں، تو کوئی شرعی یا عقلی وجہ نہیں کہ اس کو تینوں بھائیوں میں تقسیم کیا جائے بلکہ بلاشبہ وہ تنہا حامد ہی کی ملک ہے دوسرے بھائیوں کا اس میں تقسیم کا دعویٰ کرنا ظلم ہے وذلک بظهوره أغنى من أن يؤتى عليه بدليل.

مہر دار الافتاء دیوبند

بندہ محمد شفیع غفرلہ

خادم دار الافتاء دار العلوم دیوبند ۲۶ر صفر ۱۳۵۱ھ

☆ اور علامہ شامی نے جو شرکت فاسدہ میں بعض صورتوں میں (۳/۴۶۷) احد الشرکاء کے کسب کردہ روپیہ کو برابر تقسیم کرنے کا حکم نقل کیا ہے، وہ صرف اسی صورت میں ہے جب کہ سب شرکاء کمائی میں شریک ہوں اور ہر ایک کی کمائی ممتاز نہ ہو، کما فی ردالمحتار (۳/۳۸۱،۳/۳۸۳)

واللہ اعلم محمد شفیع غفرلہ

الجواب صحیح بندہ اصغر حسین عفا اللہ عنہ

الجواب صحیح، ننگ اسلاف حسین احمد غفرلہ

الجواب صواب بلا ریب نبیہ حسن عفا اللہ عنہ

الجواب جواب بندہ محمد ابراہیم عفی عنہ

الجواب صحیح: محمد رسول خان عفا اللہ عنہ

الجواب صحیح: سید اختر حسین عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمده ونصلي على رسوله، امابعد :سوال مذکور میں کمائی حامد کی ملازمت سے، وہ کل حامد کی ہے، کسی اور کا اس میں کچھ حصہ نہیں۔ شامی کی عبارت میں جس کا ذکر ہے وہ صورت میراث کی ہے۔ جس وقت کل بھائیوں نے میراث کے مال سے کمائی کی ہو، اس میں ہر ایک کا حصہ ہے عبارت شامی کی یہ ہے: ''**وكذلك لو اجتمع إخوة يعملون في تركة أبيهم' ونما المال فهو بينهم سوية' ولو اختلفوا في العمل والرأي**'' **انتهى ردالمحتار مصرى ۳/۴۸۳ فقط والله أعلم وعلمه أتم.**

حررہ أحمد اللہ سلمہ غفرلہ

مدرس دار الحدیث رحمانیہ دہلی مورخہ ۹ ربیع الأول ۱۳۵۱ھ)

مہر سلمہ الصمد اسمہ احمد المعروف بأحمد اللہ

☆ پوتے کی مجوبیت کا گول مول مشہور مجمل مسئلہ بلاشبہ پریشانی کا باعث بن جاتا ہے۔ خدا کرے اس سلسلے میں آپ کو کوئی پریشانی اور الجھن نہ لاحق ہو۔

ایک بیٹا باپ سے بالکل الگ رہ کر کما کھا کر، جتنی بھی منقولہ غیر منقولہ جائداد پیدا کرے، وہ سب اس کی ذاتی ملکیت ہوگی اور اس کی وفات پر اس کے شرعی ورثہ میں تقسیم ہوگی۔ اسی طرح باپ کے ساتھ رہ کر اور باپ کی جائداد میں محنت کرتے رہنے کے ساتھ اس کی آمدنی کے علاوہ اگر اپنی کسی ذاتی اور نجی کمائی کے ذریعہ اس نے جائداد پیدا کی ہے یا ہبہ یا میراث میں اس کو کوئی جائداد حاصل ہوئی ہے، تو ایسی سب جائدادیں بھی اس کی اپنی ذاتی ملکیت ہونے کی بنا پر، اس کی وفات کے بعد اس کے شرعی ورثہ میں تقسیم ہوں گی۔ دونوں مذکورہ صورتوں میں باپ کی ملکیت قرار نہیں پائیں گی اور نہ پوتے ایسی جائداد سے محروم و مجوب ہوں گے، اور شرعاً مجوب ہونے کی صورت میں دادا کا یہ فرض ہے کہ، اپنی جائداد کا ایک ثلث اپنے مجوب پوتوں کو ہبہ کردے یا وصیت کر جائے، وصیت کے وجوب کا نسخ میرے

نزدیک صرف وارثوں کے حق میں ہے۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹۶۵/۲/۲۵ء
(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص:۴۶/ ۴۷)

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع اس مسئلہ میں کہ موتا نے اپنے بعد اپنی ملکیت میں دوسکونتی مکان مشترکہ میں ایک ثلث حصہ اور ایک باغ میں اپنا حصہ چھوڑا ہے ورثاء میں چار لڑکیاں، ایک بہن اور ایک بھائی ہیں۔شرعاً حصے کیوں کر تقسیم ہوں گے اور بہن کو کتنا حصہ ملے گا؟

ج : بعد تقدیم ما یجب تقدیمہ علی الارث ورفع موانع ارث ترکہ میت کا ۱۸ سہام پر منقسم ہو کر از آں جملہ ۳۔۳ سہام ہر ایک لڑکی کو اور چار سہام بھائی کو اور ۲ سہام بہن کو ملیں گے واللہ اعلم۔

س : زید نے انتقال کیا چھوڑا ایک بیوی ہندہ اور ایک سہ سالہ لڑکی خالدہ اور لڑکے دوسری بیوی سے۔پھر ہندہ نے انتقال کیا چھوڑا لڑکی مذکور اور باپ، ماں، لڑکی (خالدہ) اپنے نانا، نانی کے یہاں (مرحومہ ہندہ کے والدین) کے پاس رہتی ہے۔سوال یہ ہے کہ ہندہ کے ترکہ کی مستحق صرف اس کی لڑکی خالدہ ہی ہے یا اس کے نانا نانی بھی میراث پانے کا حق رکھتے ہیں؟

ج : ہندہ کے پورے ترکہ سے آدھا مال اس کی لڑکی کو اور ایک تہائی اس کے باپ کو اور چھٹا حصہ اس کی ماں کو ملے گا اس مسئلہ پر پوری امت کا اتفاق ہے۔لڑکی کے ہوتے ہوئے باپ اور ماں محروم نہیں ہوں گے۔ارشاد ہے ’’**ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد**‘‘(النساء:۱۱) آنحضرتﷺ فرماتے ہیں:’’**الحقوا الفرائض بأهلها' فما بقى فهو لأولى رجل ذكر**‘‘ (متفق علیہ)(۱) اور ارشاد ہے:’’**وان كانت واحدة فلها النصف**‘‘(۲) قرآن کریم۔

(مصباح بستی)

س : زید حنفی المذہب نے دو شادیاں کیں، زوجہ اول سے ایک لڑکا اور زوجہ ثانی سے کوئی اولاد نہیں ہے، زید کے فوت ہو جانے پر زید کی جائیداد و ترکہ حسب دستور ہر دو بیوگان ولڑکے میں تقسیم ہوگئی، زید کے فوت ہو جانے کے بعد زید کی دوسری بیوی، جس کے کوئی اولاد نہیں ہے وہ بھی فوت ہوگئی۔اس نے اپنے والد کا بھی ترکہ پایا تھا، اس طرح سے اس بیوی نے اپنی زندگی میں ہر دو جائیداد (ترکہ شوہر و ترکہ والد خود) پر قبضہ وملکیت رکھی۔اب سوال یہ ہے کہ حسب ذیل اشخاص میں سے کس کو کس قدر زید کی زوجہ ثانیہ متوفیہ کا ترکہ ملے گا اور کون محروم رہے گا۔

(۱) زید متوفی کی زوجہ اول۔

(۱) بخاری کتاب الفرائض باب میراث الولد من امه ۸/۵، ومسلم کتاب الفرائض باب الحقوا الفرائض باهلها (۱۶۱۵) ۱۲۳۳/۳ (۲) النساء: ۱۱

(۲) پسر زید از بطن زوجۂ اول

(۳) زید متوفی کی زوجۂ ثانیہ کا حقیقی چچا۔

(۴) زید متوفی کی زوجۂ ثانیہ کی والدہ جس نے چچا مذکور سے عقد ثانی کرلیا ہے۔

ج : **بعد تقديم ما تقدم على الإرث ورفع موانعه** کل ترکہ جائیداد زید کی دوسری بیوی متوفیہ کا تین سہام پر تقسیم ہوکر از جملہ ایک سہام (ایک تہائی کل ترکہ کا) اس کی والدہ کو، اور بقیہ دو سہام اس کے حقیقی چچا کو ملے گا۔

زید متوفی کی زوجہ اول اور پسر زید از بطن زوجہ اول محروم ہیں کیوں کہ استحقاق اِرث کے تین سبب ہیں۔

۱۔رحم یا۲۔نکاح صحیح یا۳۔موالات

اور یہاں یہ تینوں چیزیں مفقود ہیں۔"**ويستحق الإرث بإحدىٰ خصال ثلاث، بالنسبة، وهو القرابة، والسبب، وهو الزوجية، والولاء**" الخ. (فتاویٰ عالمگیری۴/۵۷۲).

کتبہ عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین وفقہائے شرع متین اس مسئلے میں کہ مسماۃ ہندہ کے شوہر کو چند سال ہوگئے جو دو وارث چھوڑ کر انتقال ہوا۔ایک سگا بھائی اور دوسری ہندہ (یعنی عورت)۔مرحوم کی جائیداد عورت ہندہ کے قبضے میں تھی۔اس لئے مرحوم کے سگے بھائی نے عدالت میں دعویٰ کیا۔عدالت نے بحکم شرعی فیصلہ کیا۔اس کو چند سال ہوگئے۔بعدہ ہندہ کا انتقال ہوگیا۔اب ہندہ کی ایک سگی بہن اور ایک چچیرہ چچازاد بھائی ہے اور سگے دیور کے پوتے، پوتیاں، نواسے، نواسیاں زندہ ہیں۔لہٰذا اس صورت میں مرحوم کی ملکیت سے مذکورہ پسماندگان میں سے شرعاً کس کس کو اور کیا کیا ترکہ ملتا ہے؟ وہ برائے لطف میرے ذیل کے پتہ پر بحکم شرعی مدلل فتویٰ علیحدہ عنایت فرما کر و نیز رسالہ محدث میں بھی اشاعت کرکے بندے کو ممنون ومشکور گردانیں۔فقط والسلام

عبدالرحمٰن بن ملا اسماعیل رئیس، ساکن سرواں
از سرواں: مورخہ ۲۹ ربیع الآخر ۱۳۶۱ھ
ڈاکخانہ ڈیگھی تعلقہ سرورھن ریاست، جزیرہ حبشان ضلع قلابہ بمبئی

ج : ہندہ کے شوہر کی جائیداد منقولہ وغیر منقولہ میں سے، **بعد تقديم ماتقدم على الإرث ورفع موانعه** ایک چوتھائی ہندہ اور تین چوتھائی شوہر کے سگے بھائی کو ملے گا۔ارشاد ہے: "**ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لها ولد**" (النساء:۱۲)، اور ارشاد ہے: "**الحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر**" (بخاری مسلم وغیرہ)(۱)۔

اور ہندہ کے ترکہ میں سے آدھا اس کی سگی بہن کو، اور آدھا اس کے چچازاد بھائی کو ملے گا۔دیور کے پوتے پوتیوں، نواسے نواسیوں

(۱) بخاری، کتاب الفرائض، باب ميراث الولد مع الأب والأخوة ۶/۸، مسلم كتاب الفرائض باب الحقوا الفرائض بأهلها (۱۶۱۵) ۱۲۳۳/۳ (۲) النساء (۱۷۶).

کو ہندہ کے ترکہ سے کچھ نہیں ملے گا۔ ارشاد ہے:" إن امرؤ هلك وليس ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ، (النساء: ١٧٦)

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرستہ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س : مرحوم زید کی بیوی فوت ہو چکی ہے اور مرنے کے وقت میں صراحت نہیں کی، اس کی لڑکیاں موجود ہیں مرحومہ کے مہر کے مستحق اس کی لڑکیاں ہیں یا اس کے ماں، باپ، بھائی، بہن؟ دلائل واضحہ کے ساتھ بیان کیا جائے؟

ج : مرحوم زید کی بیوی کا مہر اس کی اپنی ملکیت ہے، جسے اس کی اور ملکیتیں ہوتی ہیں۔ پس اوس کی اور ملکیتوں اور جائدادوں کے ترکہ کا جو حکم ہے وہی حکم "مہر" کا بھی ہے۔

صورت مسئولہ میں اس کے کل مہر کا ایک سدس اوس کی ماں کو، اور دوسرا سدس اس کے باپ کو اور چار سدس یعنی: مہر کا دو تہائی لڑکیوں کو ملے گا، بھائی اور بہن محروم ہوں گے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرستہ دارالحدیث الرحمانیہ بدہلی

۲۳/ذوقعدہ ۱۳۶۰ھ

س : مرحوم بکر اپنی ایک دختر زبیدہ بیوہ، اور ایک نواسی زیر نگرانی اور کچھ جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ چھوڑ مرا ہے، منقولہ جائیداد زر، زیور، نقدی وغیرہ تقریباً بیس ہزار ہوگی، جس کو مرحوم اپنی حین وحیات مہر بند کر کے خزانہ شاہی میں امانت رکھ گیا ہے جس کو عرصہ گذرا، اور مرحوم باپ اپنی بیوہ زبیدہ کو اس ملک مہر شاہی کا مختار وارث قرار دے گیا ہے۔ عرصہ ۴۔۵ برس کا گذرا کہ مرحوم بکر کے بڑے بھائی کے لڑکے عمر کی منگنی دختر زبیدہ بیوہ کی لڑکی ہندہ سے تین شرائط پر قرار پائی۔

پہلی شرط: یہ کہ جب میں چاہوں گی اس وقت لڑکی کا نکاح کروں گی۔ **دوسری شرط**: یہ کہ جو املاک میرا باپ بکر چھوڑ مرا ہے وہ اس ملک کا لا دعوی لکھ دیں۔ **تیسری شرط**: جہیز مہر وغیرہ تھی۔ غرض یہ ثلاثہ شرائط کو نوشہ اور نوشہ کا باپ وغیرہ منظور کر لئے۔ چند روز کے بعد نوشہ عمر کی جانب سے تعجیل نکاح کا تقاضا ہوتا رہا، لیکن دختر کی جانب سے تاخیر ہوتی رہی۔ اخیر ایک روز نوشہ مع چند ہمراہی قاضی وغیرہ مکان عروس پر گئے اور پیام عقد خوانی سنایا، زبیدہ وہندہ عروس کی طرف سے جواب نفی و ناراضگی کا اظہار ہوتا رہا، تب بغیر اجازت عم عروس و مادر عروس قاضی جبری نکاح پڑھ دیا، لیکن زبیدہ نے اپنی لڑکی ہندہ کو رخصت نہیں کیا، جس کو عرصہ ۴۔۵ برس کا گذر گیا۔ اس عرصہ میں نوشہ عمر نے دوسری جگہ نکاح بھی کر لیا جس کے ایک دو اولاد بھی ہے اور نوشہ عمر اپنے تایا مرحوم زبیدہ کے باپ کی غیر منقولہ جائیداد پر جوز مینات ہے قابض ہے اور اپنا حق طلب کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ اگر اب بھی میرے نکاح میں آ جائے تو میں کوئی چیز طلب نہیں کرتا۔ چوں کہ منقولہ رقم خزانہ شاہی میں ہے اور غیر منقولہ پر خود عمر قابض ہے، اب زبیدہ بیوہ کو سخت تکالیف کا سامنا ہے۔ خلاصہ

کلام یہ ہے کہ اب زبیدہ مجبوراً اپنی دختر ہندہ کا نکاح عمر مذکور سے کردینا چاہتی ہے، تو اس کے لئے پہلا جبری نکاح ہی کافی ہے یا ثانی نکاح کی ضرورت ہے؟ حکم شارع بیان فرما کر ماجور اللہ اور عندالناس ممنون ومشکور ہوں؟

س۲: مرحوم بکر کے ورثہ اس وقت مندرجہ ذیل ہیں، ان میں کون حق دار اور کس کس کو کتنا ملنا چاہیے؟ از روئے شرع بیان فرمائیں اور اجر پائیں: ایک دختر زبیدہ، ایک نواسی ان بیاہی، دوسری نواسی بیاہتا ہے جس کے چار بچے ہیں تین بھائی، دو بہن جملہ بارہ ۱۲ ر بچے ہیں۔

محمد ایوب خطیب
مسجد اہل حدیث نیلگری، اوٹیکمنڈ

ج: بعد تقدیم ما تقدم علی الإرث ورفع موانع ترکہ بکر مرحوم کا ترکہ چونسٹھ سہام پر منقسم ہو کر از آنجملہ ۸ سہام بکر کی بیوہ کو، اور ۳۲ سہام (کل ترکہ کا آدھا) اس کی لڑکی زبیدہ کو، اور چھ، چھ سہام ہر ایک بھائی کو، اور تین، تین سہام ہر ایک بہن کو ملیں گے دونوں نواسیاں محروم ہوں گی۔

واضح ہو کہ یہ تقسیم اس وقت ہے جب یہ بھائی اور بہن حقیقی ہوں۔ صورۃ المسئلہ ھکذا:

بکر

زوجہ	بنت زبیدہ	اخ	اخ	اخ	اخت	اخت	بنت البنت	بنت البنت
۱/۸	۴/۳۲	۶	۶	۶	۳	۳	م	م

صورت مسئولہ میں اگر زبیدہ دختر بکر بوقت نکاح بالغہ تھی، اور اس کی اجازت ورضامندی کے بغیر عمر نے اس سے نکاح کرلیا، تو یہ نکاح باطل اور لغو ہوا جس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔ ارشاد ہے: "لا تنکح البکر حتی تستأذن" (بخاری) (۱) وغیرہ.
زبیدہ کا ولی اس کے چچا ہیں اس کی ماں کو حق ولایت نکاح نہیں، لیکن یہ ولی بغیر زبیدہ کی اجازت ورضامندی کے اس کو کسی سے بیاہ دینے کا حق نہیں رکھتے ارشاد ہے: "الأیم أحق بنفسھا من ولیھا" (مسلم وغیرہ) (۲) بکر مرحوم کے ترکہ جائیداد منقولہ وغیر منقولہ میں سے اس کے تینوں بھائی حصہ شرعی مندرجہ بالا کے مطابق مستحق ہیں لیکن اپنے حصہ سے زیادہ پر اس لئے قبضہ کرلینا کہ زبیدہ عمر سے نکاح کرنے پر مجبور ہو جائے قطعاً ناجائز ہے۔

ارشاد ہے: "یا أیھا الذین لایحل لکم أن ترثوا النساء کرھا ولا تعضلوھن لتذھبوا ببعض ما آتیتموھن" (النساء: ۱۹) بہرحال پہلا نکاح جو زبردستی بغیر اجازت ورضامندی زبیدہ کے کیا گیا ہے باطل ہے۔ اب اگر زبیدہ راضی ہو

(۱) کتاب النکاح باب لا ینکح الأب وغیرہ البکر والثیب إلا برضاھا ۵/۱۳۵ (۲) کتاب النکاح باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق (۱۴۲۱) ۲/۱۰۳۷.

اوراجازت دے،تو اس کے چچا متفق ہو کر ولی ہونے کی حیثیت سے زبیدہ کا نکاح عمر سے کر سکتے ہیں،اوراس صورت میں عمر کو چاہیے کہ نکاح کے ہر سہ شرائط پورا کرے۔ المسلمون علی شروطهم، ارشاد ہے: ''أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج'' (بخاری)(۱) وغیرہ.

واضح ہو کہ اگر بکر نے اپنی زندگی میں صحت وثبات عقل وقائمی ہوش وحواس میں جائیداد منقولہ مذکور فی السوال اپنی بیوی ودختر زبیدہ کو ہبہ کر دی تھی،اور خزانہ شاہی میں بطور امانت رکھ دی تھی،اوران دونوں کے لئے اس کی وصیت نہیں کی تھی، بلکہ صرف ہبہ اور تملیک مال کی صورت تھی،تو اس ملک مہر شدہ کی مالک صرف اس کی بیوہ اور زبیدہ ہیں،اس میں وراثت نہیں جاری ہوگی۔اوراگر وصیت کی شکل تھی جیسا کہ ظاہر سوال سے یہی معلوم ہوتا ہے تو یہ وصیت درست نہیں ارشاد ہے: ''لا وصية لوارث'' (۲) جائیداد غیر منقولہ کی طرح اس ملک مہر شدہ میں بھی وراثت جاری ہوگی۔

کتبہ: عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیہ بدہلی

س : ایک شخص نے اپنے حقیقی پسر کو ۲۵ سال کی پرورش میں سے ۱۹ سال تک تعلیم بی اے اور وکالت تک دلانے میں ہزار ہا روپے خرچ کئے۔وکالت پاس کرنے کے بعد وکالت کا کام چلانے میں اس کی اعانت ومدد بھی کرتا رہا،وکیل مذکور نے اگست ۱۹۲۵ء میں وکالت کی کمائی میں سے باپ کو کچھ روپیہ دینا شروع کیا،قریبا تین چار سال تک ہزار یا دو ہزار کے قریب روپیہ تھوڑا تھوڑا کر کے باپ کو دیا،روپیہ دیتے وقت باپ بیٹے میں کوئی معاہدہ اس قسم کا نہیں ہوا تھا کہ یہ روپیہ امانت ہے،لڑکا کسی وقت واپس لے سکے گا یا باپ اس کو ادا کر دے گا، بلکہ باپ اس خیال سے روپیہ لیتا رہا،جس خیال سے اچھے لڑکے کما کر باپ کو دیا کرتے ہیں،اور والدین لے لیا کرتے ہیں، کوئی شاہد بھی اس بات کا نہیں ہے کہ روپیہ جو بیٹے نے باپ کو دیا تھا وہ امانت کے طور پر دیا لیا گیا تھا،اب لڑکا لوگوں کے ذریعے اور خطوط کے ذریعے کہتا ہے کہ میں نے بخیال خود اپنے والد کو روپیہ مذکورہ بطور امانت کے دیا تھا۔باپ کہتا ہے میں نے روپیہ امانت نہیں لیا تھا۔اس واسطے دینے کو تیار نہیں ہوں، کیوں کہ میں نے ۲۵ سال تک پرورش اور ۱۹ سال تک تم کو تعلیم اپنے خرچ سے دلائی ہے،جس میں ۵ سال تو گھر میں رہا ۱۴ سال بورڈنگ ہاؤس میں رہتا رہا۔مڈل انٹرنس بٹالہ میں پاس کیا،ایف اے،بی اے وکالت لاہور میں پڑھا اور بہت روپیہ خرچ ہوا،لڑکے کی حالت بہت اچھی ہے۔اب بھی وکیل ہے سینکڑوں روپے ماہوار کماتا ہے۔کسی قسم کا محتاج نہیں ہے۔

اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ از روئے قرآن وحدیث لڑکا باپ سے اب وہ روپیہ لے سکتا ہے یا نہیں؟ جب کہ باپ دینے کو تیار نہیں کیوں کہ وہ لڑکے پر ہزار ہا روپیہ خرچ کر چکا ہے،باپ بڈھا ہے،لڑکا نوجوان ہے؟

اگرچہ بیٹا باپ سے الگ رہ کر کسی پیشہ کے ذریعہ روپیہ کما کر اپنے باپ کو کچھ رقم دے دے،لیکن امانت کے طور پر دینے کی تصریح نہ کرے تو باپ سے اس رقم کے مطالبہ کا حق اس کو نہیں پہنچتا اور نہ باپ پر شرعا اس رقم کا واپس کرنا لازم ہے۔

(۱) كتاب الشروط، باب الشروط في المحصر عند عقدة النكاح ۳/۱۷۵۔ مسلم كتاب النكاح باب الوفاء بالشروط عند النكاح (۱۴۱۸) ۲/۱۰۳۶.

ج : بیٹے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ باپ سے اپنی کمائی کے دیئے ہوئے روپیہ کا مطالبہ کرے اوراس کو تنگ کرے، قرآن کریم میں ارشاد ہے: "وصاحبهما في الدنيا معروفا" (لقمان: ۱۴) اور مشکوۃ شریف میں ہے: "من أصبح مطيعا لله في والديه، أصبح له بابان مفتوحان من الجنة، وإن كانت واحداً فواحداً، ومن أصبح عاصيا لله في والديه، أصبح له بابان مفتوحان من النار، قال رجل: وإن ظلماه؟، قال: وإن ظلماه، وإن ظلماه، وإن ظلماه" انتهى.(۱)

اور ابن ماجہ میں ہے کہ ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہوکر عرض کرنے لگا کہ یارسول اللہ تعالی نے مجھے مال بھر دیا ہے اور اولاد بھی، میرا باپ چاہتا ہے کہ میرا مال لے لے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: أنت ومالك لأبيك یعنی: تیرے باپ کو تیرے کمائے ہوئے مال میں تصرف کرنے کا حق ہے"، قال الحافظ في الدراية: "أخرجه ابن ماجة من حديث جابر ورجاله ثقات" انتهى، وأخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة، والبزار في مسنده، والطبراني في معجمه من حديث سمرة بن جندب، وأخرجه البزار، وابن عدى في الكامل من حديث عمر، والطبراني من حديث ابن مسعود، وأبويعلى الموصلي في مسنده، والبزار من حديث ابن عمر.

ان تمام اُدلہ قرآنیہ وحدیثیہ سے معلوم ہوا کہ بیٹے نے اپنے باپ کو جو کچھ کما کر دے دیا ہے، باپ سے اوس کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، ہاں باپ اپنی مرضی سے، خوشی سے بصورت موجود ہونے اس مال کے، بیٹے کو واپس کردے تو اور بات ہے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث رحمانیہ بدہلی

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ لاڈلے صاحب متوفی کی تین بیبیوں میں سے ہرایک بیوی کے دو دو لڑکے تھے، جن میں ایک بیوی کے ایک لڑکے شیخ حسین صاحب کا انتقال ہوگیا، ان مرحوم کے ایک بھائی حقیقی اور چار علاتی بھائی ہیں، اور مرحوم کی دو بیبیوں میں سے پہلی بیوی گوہر بی کا انتقال ہوگیا اور ایک بیوی امام بی زندہ لاولد ہے۔ متوفیہ بی بی سے تین لڑکیاں موجود ہیں۔ شیخ حسین صاحب مرحوم کا ترکہ صرف ان کی تین لڑکیاں اور بیوی پر تقسیم ہوگا یا مرحوم کے حقیقی وعلاتی بھائیوں میں بھی تقسیم ہوسکتا ہے؟ اگر ہوسکتا ہے تو لڑکیوں اور بیوی اور حقیقی اور علائی بھائیوں کو کتنا کتنا حصہ ملے گا اس کی صراحت فرمائیں گے اور ورثاء کی وضاحت نقشہ مندرجہ پیش ہے بینوا توجروا؟

پہلی بیوی: فاطمہ بی		دوسری بیوی: زینب بی	تیسری بیوی مخدوم بی	
شیخ حسین متوفی	گھوڑ ولبابی	محمد مشائخ عبدالقادر	خورجہ پیوال	شیخ داود
پہلی بیوی: گوہر بی	دوسری: امام بی زندہ			
فاطمہ بی	رسول بی	مریم بی		

(۱) مشكوة كتاب الآداب والصلة، باب البر والصلة (۴۹۴۳) ۳/۱۳۸۲، والحديث ضعيف: (۲) كتاب التجارات باب ماللرجل من مال ولده (۲۲۹۱) ۳.

ج : اگر شیخ حسین نے اپنی وفات کے وقت صرف دوسری بیوی امام بی اور ماں فاطمہ بی اور لڑکیوں و حقیقی بھائیوں کو چھوڑا ہے، تو بعد تقدیم ماتقدم علی الارث ورفع موانع ترکہ شیخ محمد حسین مرحوم کا ۷۲ اسہام پر منقسم ہو کر ازان جملہ ۹ سہام امام بی کو اور ۱۲ اسہام ماں فاطمہ بی کو اور ۱۶۔۱۶ اسہام ہر ایک لڑکی کو اور ۳ سہام حقیقی بھائی گھوڑو کو ملیں گے اور علاتی بھائی محروم ہوں گے۔

وصورة المسئلة هكذا:

محمد حسین مرحوم مسئلہ: ۲۴ تصحیح: ۷۲

زوجہ امام بی	ام فاطمہ بی	بنت فاطمہ بی	بنت رسول بی	بنت مریم بی	اخ لأب وأم
۳	۴	۱۶	۱۶	۱۶	گھوڑو بھائی
۹	۱۲				۱/۳

کتبہ: عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیہ بدہلی
۲۳/ ذوقعدہ ۱۳۶۰ھ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم!

وصیت نامہ

منکہ حاجی غلام قادر المعروف غلام حیدر ولد عبیداللہ خان، قوم بلوچ ۔۔۔۔ سکنہ احمد پور شرقیہ، اقرار کرتا ہوں بدرستی عقل وحواس، خود اس بات پر کہ مقر ضعیف العمر ہے اور اس وقت سفر سعید حجاز کا ارادہ ہے، حیات مستعار ہے، زندگی کا کوئی بھروسہ نہیں ہے، اس لئے مقر حسب ذیل وصیت کرتا ہے:

مظہر کی جائیداد ملک مقبوضہ حسب ذیل ایک دوکان واقعہ بازار کلاں اندروں شہر احمد پور شرقیہ غرب رویہ، اور آراضی زرعی متعلقہ زینوں شاہ والی واقعہ موضع دریں قارر ڈنہ تحصیل احمد پور شرقیہ سگہ معہ درہ چاہ سالم۔

آراضی زرعی واقعہ موضع پیر واہ تحصیل احمد پور شرقیہ، آراضی زرعی موضع کلاب تحصیل احمد پور وشرقیہ۔

ایک مکان معہ دوکان ۔۔۔۔۔ معہ ۔۔۔ حصہ دورہ چاہ ۲۔ نمبر ۴ واقعہ کٹرہ احمد خان اندرون شہر احمد پور شرقیہ شرق رویہ سامنے مکان ماسٹر عبدالرزاق والہ دوکان جدید غرب رویہ امیدہ والے کٹرہ احمد خان شہر احمد پور شرقیہ، ایک دوکان گھر والہ معہ دوکان غرب رویہ، ایک مکان ریڑھ والہ واقعہ کٹرہ احمد خان اندرون شہر احمد پور شرقیہ، زیورات کنگن طلائی، طلائی چوڑیاں نقرہ ۲ عدد پو یہ طلائی ۲ عدد، اثاث البیت برتن وغیرہ ہیں۔

بذمہ خدا بخش یافتنی مظہر، قرضہ بذمہ مظہر بطور امانت یافتنی مسمات الیہ و مائی صاحبہ واجب الاداء ہے۔

مظہر کی وفات کے بعد جائیداد مذکورہ بالا میں سے، بعد اداء قرضہ واخراجات مظہر تجہیز وتکفین شرعی جس قدر باقی رہے، اس میں

سے ۱/۳ حصہ وقت بموجب ذیل ۱/۶ حصہ عبدالکریم ولد ملک اللہ دتہ ذات سانڈھی کو، جس نے بہت عرصہ تک بمثل عزیز مظہر کی خدمت گزاری کی ہے دیا جائے۔ اور ۱/۶ مسجد شریف موسومہ کامل والی۔ و مدرسہ اہل حدیث موقوفہ مسجد شریف مذکور دی جائے گی اور اس کے اخراجات مانند دیگر وقف متعلقہ مسجد شریف مذکور کئے جاویں۔ بقیہ جائیداد سے حق المہر اہلیہ مظہر مبلغ ۔۔۔۔ روپیہ ادائی ہو کر باقی جملہ وارثان بازگشت مظہر میں بروئے احکام شرع مظہر تقسیم کی جائے۔ اس میں فروگذاشت کرنے والا از روئے احکام شرع مطہرہ و قانون رائج الوقت قابل مؤاخذہ ہوگا، مظہر کے ورثاء بازگشت کو اس میں ترمیم وغیرہ کا حق نہ ہوگا۔ اگر مظہر سفر حجاز سے زندہ واپس آئے تو وصیت مذکورہ بالا میں مقرر ترمیم و تنسیخ کر سکے گا۔

مقر کی ملکیت مقبوضہ ایک باغیچہ ہے موسومہ سیروالا سالم۔ اور ایک باغیچہ عبدووالہ کا نصف حصہ ہے، جو مقر نے برضا و رغبت خود اپنی حین حیات میں مسجد شریف موسومہ کامل والی کے لئے وقف بالملک کر دیئے ہیں۔ اور اس کا وقف نامہ علیحدہ حسب ضابطہ لکھا گیا ہے۔ جس کا عمل مظہر کی حیات سے شروع ہو گیا ہے، اور وصیت ہذا کا عمل مظہر کی وفات کے بعد ہوگا۔ لہذا وصیت نامہ لکھ دیا ہے کہ بعد وفات مظہر عمل پذیر ہو۔

مورخہ ۲۵ شوال المکرم ۱۳۵۶ھ/ یکم جنوری ۱۹۳۸ء مقام احمد پور شرقیہ

دستخط حاجی غلام قادر المعروف حاجی غلام حیدر

گواہ
دستخط ابو احمد عبدالحق خطیب مسجد عباسی
احمد پور شرقیہ، ریاست بہاول پور
خلف الرشید مولوی واحد بخش صاحب
ذات و سکنہ احمد پور شرقیہ

گواہ
دستخط غلام قادر ولد میاں روشن
و بخارہ
سکنہ احمد پور شرقیہ

مکان سکنی اور ڈیرہ والہ جو اس وقت مدرسہ ہے، تقسیم سے باہر ہوگا۔ جب تک میری اہلیہ زندہ رہے گی، مقیم رہے گی، کسی شخص کو مکان خالی کرانے کی طاقت نہ ہوگی۔ اس کے مرنے کے بعد پھر وارث تقسیم کریں گے۔

دستخط غلام قادر المعروف غلام حیدر
گواہ ابو احمد عبدالحق خطیب مسجد عباسی

کیا فرماتے ہیں علماء اسلام مسائل ذیل کے بارہ میں کہ وصیت نامہ حاجی غلام قادر صاحب (جس کی نقل مطابق اصل شامل ہے) میں جو دو صورت ہائے وقف درج ہیں۔

ا۔ مقر کی ملکیہ مقبوضہ ایک باغیچہ موسومہ سید والہ سالم اور ایک باغیچہ عبدووالہ کا نصف ہے، جو مقر نے برضا و رغبت خود اپنی حین حیات میں مسجد شریف موسومہ ٹاہلی والی کے لئے، جو وقف بالملک کر گئے ہیں۔ اور اس کا وقف علیحدہ حسب ضابطہ لکھا گیا ہے۔ جس کا عمل مظہر کی حیات سے شروع ہو گیا ہے اور وصیت ہذا کا عمل مظہر کی وفات کے بعد ہوگا۔

نوٹ: مرحوم نے وقف باغیچہ کا نہ اپنی حین حیات میں کوئی متولی مقرر کیا۔ اور نہ وقف نامہ علیحدہ لکھا بلکہ تحریر وصیت نامہ کے ایک سال بعد مرض الموت میں اس وقف باغیچہ کا وقف نامہ لکھنے کے لئے اسٹامپ منگایا، لیکن تکمیل سے قبل فوت ہوگئے۔

۲۔ فقرہ نمبر: ا میں جو یہ درج ہے کہ وصیت ہذا کا عمل مظہر کی وفات کے بعد ہوگا وہ وصیت متعلق وقف حسب ذیل ہے۔

مظہر کی وفات کے بعد جائیداد مذکورہ بالا میں سے بعد اداء قرضہ واخراجات تجہیز وتکفین جس قدر باقی رہا ہے، اس میں سے ۱/۳ حصہ وقف بموجب ذیل ۱/۶ حصہ مسمی عبدالکریم ولد ملک اللہ دتہ ذات ساندھی جس نے بہت عرصہ تک بمثل عزیز میری خدمت گذاری کی ہے، دیا جائے۔ اور ۱/۶ حصہ مسجد شریف موسومہ ٹاہلی والی مدرسہ اہل حدیث موقوفہ مسجد شریف مذکور کو دی جائے گی۔ ان کی شرعی حقیقت کیا ہے؟

(۱) وقف نمبر ا جب کہ حین حیات میں متولی مقرر نہیں کیا، اور نہ علیحدہ وقف نامہ لکھا (حالاں کہ وصیت نامہ میں یہ تحریر ہے کہ وقف نامہ علیحدہ لکھا گیا ہے) شرعاً وقف کی تعریف میں یہی داخل ہے یا نہیں (اور حین حیات میں وقف ہونے کا علم نہ ورثاء کو ہے، نہ کسی کو)

(۲) وقف نمبر ۲ جس کی وصیت ہے کہ میری وفات کے بعد عمل کیا جائے شرعاً جائز ہے؟

کیا وقف کے لئے وصیت ہوسکتی ہے یعنی: اس امر کی وصیت کی جاسکتی ہے کہ میرے ورثاء (وقف نمبر ا کے علاوہ) بقیہ ترکہ سے بھی ۱/۳ حصہ وقف عبدالکریم مسجد شریف کو دیں، اور اس کے اخراجات مانند دیگر وقف متعلقہ مسجد شریف مذکور کئے جاویں۔

۳۔ ایسی حالت میں جب کہ مرحوم نے وقف باغیچہ فقرہ نمبر: ا کو باہر رکھ کر بقیہ ترکہ سے یک ثلث بطور وقف منتقل کرنے کی وصیت کی ہے، تو اس کو محض وصیت قرار دے لینے سے اس کا عمل کرنا خلاف وصیت مرحوم نہ ہوگا۔ کیوں کہ بصورت وقف یہ حصہ منتقلہ تلف ہونے سے محفوظ رہ سکتا ہے اور دیگر صورتوں میں یہ پابندی نہیں ہوسکتی۔

۴۔ وصیت نامہ کے اخیر پر مرحوم نے ہدایت کی ہے کہ مکان سکنی اور ڈیرہ والہ جو اس وقت مدرسہ ہے تقسیم سے باہر ہوگا۔ جب تک میری اہلیہ زندہ رہے گی، مقیم رہے گی، کسی شخص کو مکان خالی کرانے کی طاقت نہ ہوگی۔ اس کے مرنے کے بعد پھر وارث تقسیم کرسکیں گے۔

کیا شرعاً درست ہے اور یہ مکان حسب شریعت تقسیم سے باہر رہ سکتے ہیں۔

عبدالرزاق بلوچ گرداور قانون گو

مورخہ یکم اپریل ۱۹۳۹ء احمد پور شرقیہ بہاول نگر

ج: صورت مسؤلہ میں ۱/۳ حصہ میں سے ۱/۶ حصہ وصیت کے حکم میں ہے۔ اس لئے موصی کی وفات کے بعد مسمی عبدالکریم حسب وصیت موصی اس ۱/۶ حصہ کا مالک ہوگا اور اس کے بعد اس کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے۔ موصی کی جائیداد کا ۱/۳ حصہ خصوصاً اس ثلث کا چھٹاں حصہ کبھی بھی موصی کے ورثہ کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا۔ واللہ اعلم بالصواب

کتبہ: عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیہ بدہلی

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ: شیخ غلام سرور نے عرصہ ساٹھ سال کا ہوا انتقال کیا۔ تو اپنے وارثوں میں دو فرزند: شیخ غلام جیلانی وشیخ غلام ربانی و دو دختر: ایک مسماۃ حفیظ النساء دوسری وحید النساء اور ایک برادر حقیقی: شیخ غلام حیدر اور دو بھائی سوتیلے مسمیان: شیخ غلام حسن اور شیخ محمد حسن چھوڑے۔ سب سے پہلے مسماۃ حفیظ النساء نے انتقال کیا۔ مرنے والوں میں ایک اپنا خاوند: شیخ عنایت علی اور دو بھائی: شیخ غلام جیلانی وشیخ غلام ربانی و یک ہمشیرہ: وحید النساء کو چھوڑا، مسماۃ حفیظ النساء کے خاوند شیخ عنایت علی نے انتقال کیا، وارثوں میں اپنی پھوپھی کے فرزند کا پوتا شیخ سمیع اللہ چھوڑا، بعدہ شیخ غلام جیلانی نے انتقال کیا، وارثوں میں اپنا: ایک فرزند، شیخ عبدالحق اور ایک اپنا بھائی شیخ غلام ربانی اور ایک ہمشیرہ مسماۃ وحید النساء چھوڑا، اور ان کے بعد وحید النساء نے انتقال کیا، وارثوں میں ایک خاوند: شیخ غلام صفدر اور دو دیور: شیخ عبدالغنی وشیخ عبدالرزاق اور ایک اپنا بھائی: شیخ غلام ربانی اور ایک اپنا برادر زادہ: شیخ عبدالحق کو چھوڑا۔

شیخ غلام سرور کے وقت سے اس وقت تک کل جائداد زرعی وسکنی وقرضہ مشترکہ رہا۔ مگر قرضہ شیخ غلام جیلانی وشیخ غلام ربانی کے وقت کا تھا۔ شیخ غلام ربانی باہر روزگار پر رہے اور روپیہ بھیجتے رہے۔ شیخ عبدالحق خانہ نشین رہے، جائیداد باغ وغیرہ کا تردد کرتے رہے اور آمدنی لیتے رہے، جب آپس میں قرض تقسیم ہوا تو نصف نصف روپیہ ہر دو صاحبوں کے ذمہ ہوا شیخ غلام ربانی اپنے نصف روپیہ قرضہ کو جو ان کے ذمہ تھا جائداد مشترکہ کی آمدنی سے ادا کرنے کو عبدالحق سے کہہ کر باہر روزگار پر چلے گئے اور تا وقت تقسیم جائداد، جائداد کی آمدنی سے کچھ تعرض نہ کیا۔ اس کے بعد جس کو عرصہ آٹھ سال کا ہوا کل جائداد زرعی وسکنی ہر دو، چچا بھتیجے کے تقسیم ہوئے تو نصف نصف کر لی۔ بروقت تقسیم جائداد سب قرضہ میں تنازع ہوا تو شیخ عبدالحق نے نصف روپیہ قرضہ کا جو ذمہ شیخ غلام ربانی بروقت۔۔۔۔۔۔ شیخ غلام ربانی نے کہا کہ جو آمدنی جائداد کی تھی وقت تقسیم قرضہ سے اب تک اس میں میرے ذمہ کا قرضہ ادا ہو گیا، اور اگر نہیں ادا ہوا، تو جو وقت تقسیم قرضہ سے اب تک جائداد کی آمدنی ہے اوس کا حساب دو۔ اور آمدنی وہ قرار پائی تھی کہ جو بروقت تقسیم قرضہ اوسط درجہ کی تھی۔ شیخ عبدالحق نے حساب نہیں دیا اگر حساب دے دیتے تو۔۔۔۔ پس اس صورت میں شیخ غلام ربانی کا قرضہ ادا ہوا یا نہیں؟ اگر نہیں ہوا تو اتنے عرصہ تک کی آمدنی جس کو شیخ غلام ربانی نے شیخ عبدالحق سے اس خیال میں کہ میرے ذمہ کا قرض ادا ہو جائے نہیں لیا۔ آیا شیخ عبدالحق کو اس کا لینا جائز ہے یا نہیں؟

اب شیخ غلام ربانی نے انتقال کیا، وارثوں میں دو دختر: ایک فاطمہ بیگم دوسری عائشہ بیگم وایک برادر زادہ: شیخ عبدالحق وایک پوتی جس کے والد نے اپنے باپ کی حیات میں انتقال کیا چھوڑے، اور شیخ غلام ربانی نے قبل از انتقال ایک وصیت نامہ بدیں مضمون تحریر کر دیا کہ ہم دونوں چچا بھتیجا نے جائداد موجودہ بروقت تقسیم نصف نصف تقسیم کر لی تھی اور اب میرے وارثوں میں سوائے دو لڑکیوں کے اور کوئی وارث نہیں ہے، اور اب جو میرا قرضہ حال میں ہے وہ میرے وارث ادا کریں، اور جو میری چھوٹی لڑکی ناکتخدا ہے اس کی شادی میری جائداد کی آمدنی سے کی جاوے۔

اور عبداللہ کو میں نے چھوٹے سے پالا ہے اس نے میری بہت خدمت کی ہے، سب شریک شامل ہو کر چار روپیہ ماہوار کی اس کے

ساتھ سلوک کرتے رہیں۔ اگر ہماری تقسیم مذکور بالا بموجب شرع شریف کے ہوئی ہے تو بہتر ہے، ورنہ از سرنو کل جائداد کا تقسیم ہونا چاہیے اور جس کو جس کو جو حصہ پہنچے وہ ملنا چاہیے۔ اب سوال دریافت طلب ہے کہ جو ترکہ شیخ غلام ربانی کو مورث اعلی سے ملے گا یا جو خود اون کا بذاتہ ہے بعد انتقال شیخ غلام ربانی کے کون کون حصہ دار پانے کے مستحق ہیں؟ اور وصیت نامہ کس کس پر مؤثر ہو سکتا ہے؟ اور اگر کوئی وارث اپنی خوشی سے اپنا حصہ نہ لے تو وہ حصہ کیا کیا جاوے؟ بینوا توجروا۔

ج : واضح ہو کہ أحد الشریکین نے اگر دوسرے شریک کے حصہ میں تصرف کیا تو جو آمدنی دوسرے شریک کے حصہ کی ہے ،اس کو ادا کرنا واجب ہے اور خود اس کے لئے حرام خبیث ہے "قال في الفتاوی الحمادية: وإذا آجر وأخذا لأجر، ينظر الی نصيب شريكه من الأجر، يرد ذلک عليه إن قدر، وإلا يتصدق به، لأنه تمكن فيه خبث بحق شريكه، وكان كالغاصب إذا آجر وقبض الأجر يتصدق أو يرده علی المغصوب منه، أماما يخص نصيبه فيطيب له، لأنه لاخبث فيه" انتهی عبارت مذکورہ سے ثابت ہوا کہ أحد الشریکین کے حصہ کی آمدنی دوسرے شریک کو حرام ہے، متصرف کو چاہیے کہ اپنے شریک کی آمدنی اس کو ادا کردے۔

صورت مذکورہ میں جب شیخ غلام ربانی نے شیخ عبدالحق سے کہا کہ جو ہمارے حصہ مشترکہ کی آمدنی ہے اس سے ہمارے ذمہ کا قرض ادا کردینا، یہ کہہ کر روزگار میں چلے گئے۔ اس لئے یہ صورت توکیل ہوئی یعنی: شیخ عبدالحق کو حصہ مشترکہ کی آمدنی سے قرضہ ادا کرنے کا وکیل بنایا، یہ توکیل بموجب شرع صحیح ہوئی، قال في الفتاوی الحمادیه نقلا عن شرح الطحاوی: وكل عقد يتصرف فيه الموكل بنفسه يجوز فيه التوكيل" اور پر ظاہر ہے کہ شیخ غلام ربانی بنفسہ قرضہ اپنا آمدنی جائداد مشترکہ سے ادا کر سکتے ہیں، بنفسہ اس لئے توکیل بھی صحیح ہوئی۔ پس صورت مذکورہ میں حسب توکیل شیخ غلام ربانی، شیخ عبدالحق کو بمقدار آمدنی حصہ شیخ غلام ربانی قرضہ ادا کرنا لازم ہے۔ اگر قرضہ ادا کردیا تو فہو المراد ہے کہ حساب کر کے ذرہ ذرہ ورثاء شیخ غلام ربانی کو دے دیں، جیسا کہ عبارت مذکورہ بالا سے واضح ہے، ورثاء بعد ادائے قرضہ مذکورہ جو بچے حسب حصص رسدی تقسیم کر لیں كما لا يخفی علی ماهر الشريعة اور جب آمدنی وہ قرار پائی تھی جو وقت تقسیم قرضہ اوسط درجہ کی تھی تو اب نزاع تعیین مقدار آمدنی میں بھی نہ رہا۔

اور شیخ غلام ربانی و شیخ عبدالحق نے جو جائداد مورث اعلی یعنی: شیخ غلام سرور کی نصف نصف باہم تقسیم کر لی بموجب شریعت صحیح نہیں ہوئی، کیوں کہ اور ورثاء مورث اعلی محروم و بے نصیب رہ جاتے ہیں اور یہ ظلم ہے "والله لا يحب المعتدين" (البقرة: ۱۹۰) وجاء في الحديث: "من أخذ شبرا من الأرض ظلما يطوقه يوم القيامة." (۱).

بلکہ با ایں طور پر تقسیم ہونا چاہیے جیسا کہ ذیل مندرج ہے:

شیخ غلام سرور مسئلہ ۶: تصح: ۶۰، تصح: ۱۲۰ تصح: ۳۶۰

---

(۱) صحيح البخاری كتاب بدء الخلق، باب ماجاء في سبع أرضين ۷۳/۴، صحيح مسلم كتاب المساقاة باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها (۱۶۱۰) ۱۲۳۰/۳.

ابن	ابن	بنت	بنت	اخ حقیقی	اخ اخیافی	اخ اخیافی
غلام جیلانی	غلام ربانی	حفیظ النساء	وحید النساء	غلام حیدر	غلام حسین	محمد حسن
۲/۲۰	۲/۲۰/۴۰	۱	۱/۱۰	م	م	م

حفیظ النساء مسئلہ تصح: ۱۰ ما فی الید: ۱

زوج	اخ	اخ	اخت
عنایت علی	غلام جیلانی	غلام ربانی	وحید النساء
۱/۵	۲	۲/۴	

عنایت علی مسئلہ: ۱

ما فی الید: ۵

ابن	ابن	ابن العمة
	شیخ سمیع اللہ	
۱/۵	۱/۳۰	

غلام جیلانی مسئلہ

میت ما فی الید: ۲۲

ابن	اخ	اخت
شیخ عبدالحق	غلام ربانی	وحید النساء
۱/۲۲/۴۴/۱۳۲	م	م

وحید النساء مسئلہ: ۲

زوج	اخ	ابن الأخ	اخ الزوج	اخ الزوج
غلام صفدر	غلام ربانی	شیخ عبدالحق	عبدالغنی	عبدالرزاق

۱/۱۱ ۳۳	۱/۱۱	م	م	م

شیخ غلام ربانی مسئلہ:۳ مافی الید:۵۵ الاحیاء

فاطمہ بیگم		عائشہ بیگم		ابن الاخ عبدالحق
۱/۵۵	—	۱/۵۵	—	۱/۵۵

الاحیاء المبلغ ۳۶

شیخ عبدالحق	فاطمہ بیگم	عائشہ بیگم	غلام صفدر	سمیع اللہ
۱۸۷	۵۵	۵۵	۳۳	۳۰

بعدادائے قرضہ مورث اعلی ودیگر اخراجات متقدمہ علی الارث مثل تجہیز وتکفین از کل مال، واداائے وصیت از ثلث مال بشرط وصیت، کل مال مورث اعلی کل تین سو ساٹھ سہام پر تقسیم کیا جائے گا۔ازآں جملہ ایک سو ستاسی سہام شیخ عبدالحق کو، اور پچپن سہام فاطمہ بیگم و اسی قدر عائشہ بیگم کو، اور تینتس سہام شیخ غلام صفدر کو، اور تیس سہام شیخ سمیع اللہ کو پہنچے، اور باقی ورثہ یعنی: شیخ غلام حیدرو شیخ غلام حسن و شیخ محمد حسن محروم ہیں، اور جو حصہ شیخ غلام ربانی کو مورث اعلی سے ملا ہے یا خود ان کا ہے، تین برابر حصوں پر تقسیم کیا جائے گا (بعدادائے قرضہ از کل مال و جاری کرنے وصیت از ثلث مال) ہر ایک ورثہ یعنی: فاطمہ بیگم وعائشہ بیگم وعبدالحق کو برابر ملے گا، اور جو وصیت نامہ میں شیخ غلام ربانی نے لکھا کہ میرے جائداد سے چھوٹی لڑکی کی شادی کردی جائے یہ وصیت صحیح نہیں ہوئی۔ہاں اگر ورثاء اجازت دیں تو صحیح ہو جائے گی۔قال فی العالمگیریہ: "لا وصیة لوارث، إلا أن یجیز الورثه" انتھی اور اگر کوئی وارث اپنا حصہ بخوشی خاطر چھوڑ دے تو باقی ورثہ حسب حصص رسدی باہم تقسیم کرلیں گے کما لایخفی علی ماھر الشریعة واللہ أعلم بالصواب.

حررہ راجی رحمۃ اللہ

عبدالسلام مبارکپوری عفی عنہ وعن والدیہ

صورت مرقومہ میں شیخ غلام ربانی کے جائداد کا حاصل اوس مدت کا کہ شیخ عبدالحق کے پاس بخیال ادائے قرض چھوڑ رکھی تھی اگر مساوی قرض ہے قرض خواہ کو کل اور۔۔۔۔۔ہے تو بقدر قرض دینا چاہیے۔باقی ماندہ موافق حصہ رسدی ہر وارث شیخ غلام ربانی کو ملنا چاہیے اور جو حاصل قدر قرض سے کم ہے تو قرض خواہ کو قرض باقی ماندہ متروکہ شیخ غلام ربانی میں سے ملنا چاہیے۔اور جو ثلث جائداد غلام ربانی کا محاصل للعہ ماہوا۔۔۔کافی ہوسکتا ہے تو عبداللہ کو مبلغ للعہ روپیہ ماہوار حسب وصیت دینا چاہیے۔والا جس قدر ثلث جائداد شیخ غلام ربانی کا حاصل۔۔۔۔دینا چاہیے چوں کہ یہ تفصیل جواب میں نہ تھی کی گئی۔

باقی جواب صحیح وغیر محتاج الی البیان ہے واللہ أعلم بالصواب

محمد حسین عفی عنہ مدرس مدرسہ مولوی عبدالرب

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین حسب ذیل مسائل میں کہ:

۱۔شیخ عبدالرحیم نے بگذاشت تین لڑکے (شیخ زین العابدین، شیخ شفیع احمد، شیخ محمد ادریس) اور ایک لڑکی (بی بی حنیفہ) کے انتقال کیا، بعدہ تینوں لڑکوں نے کل جائداد برابر بحصہ مساوی تقسیم کرلیا اور بی بی حنیفہ اپنی ہمشیرہ کو کچھ نہیں دیا۔

۲۔شیخ زین العابدین یکے از پسران شیخ عبدالرحیم مذکورہ نے اپنے کل حصہ کے متعلق (باستثنائے اراضی مع ۔۔۔) عرصہ کے بعد بحالت مرض اس مضمون کی دستاویز تعمیل کر کے ۔۔۔۔اولا د ذکور وفات پائی، کہ تاحیات اپنے جائداد کا پورا تصرف ومنافع کا حق خود اپنی ذات کو حاصل ہوگا اور بعد ممات اگر کوئی اولاد میں موجود ہوتو وہ کل جائداد کی وارث ہوگی، ورنہ میری زوجہ تاحیات خود اس کے محاصل ومنافع بے بہرہ اندوز ہوتی رہے گی۔اور زوجہ مذکور کے انتقال کے بعد کل جائداد موقوف متصور ہوگی اور اس کے مصارف حسب ذیل چار شعبے ہوں گے۔

۱۔سولہ آنے میں نصف یعنی: آٹھ آنے مدارس اہل حدیث دربھنگہ، مظفر پور، چمپارن۔

۲۔مسجد وعیدگاہ چار آنے۔ ۳۔امداد بیوگان بستی۔ ۴۔دو آنے حق المحنت واجرت متولی۔

۳۔چوں کہ شیخ زین العابدین نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی۔اس لئے بعداز وفات ان کے ان کی بیوی حسب منشاء دستاویز مذکور جائداد پر قابض ہوتی رہی۔

۴۔اب بی بی حنیفہ دختر شیخ عبدالرحیم مورث اعلی مذکور، اپنے پدری متروکہ کا مطالبہ، اپنے بھائی شیخ زین العابدین کی بیوی، جس کے تحت وتصرف میں بذریعہ دستاویز مذکور کل جائیداد سے کرتی ہے۔

مذکورہ بالا حقائق کے اظہار کرنے کے بعد حسب ذیل سؤالات جواب طلب ہیں۔برائے نوازش بربنائے شریعت طمانیت بخش جواب دے کر مشکور فرمائیں اور عنداللہ ماجور ہوں۔

۱۔بی بی حنیفہ کا مطالبہ نسبت متروکہ پدری شیخ زین العابدین کی بیوی سے حق بجانب ہے یا نہیں؟

۲۔اگر مطالبہ مذکور حق بجانب ہے اور وہ دے دیا جائے، تو اس حالت میں بقیہ جائداد موقوفہ کے متعلق شرعاً کیا حکم ہے؟

۳۔شیخ زین العابدین کی بیوی کے قبضہ میں رہے گی یا واقف کے موجودہ ورثاء پر تقسیم ہوگی؟۔ شفیع احمد

ج (۱): بی بی حنیفہ کا مطالبہ اپنے بھائیوں سے یا ان کے ورثاء سے حق بجانب ہے۔چوں کہ بی بی حنیفہ کا حصہ اس کے بھائی یا ورثاء کے ذمہ ہے۔لقولہ تعالی۔"یوصیکم الله فی أولادکم للذکر مثل حظ الأنثيين"(النساء: ۱۲)

ج (۲): بقیہ جائداد موقوفہ کا ثلث یعنی: ایک تہائی پر حسب تحریر واقف بیوی کا قبضہ رہے گا، اور اس کے منافع حسب تحریر واقف صرف ہوں گے۔باقی کل تہائی ورثاء پر تقسیم ہوگی۔ کما قال فی النیل (۶ / ۱۵۵): "والحدیثان یدلان علی أن تصرفات المریض إنما تنفذ من الثلث، ولو کانت منجزة فی الحال، ولم تضف إلی بعد الموت، وقد قدمنا حکایة الإجماع علی المنع من الوصیة بأزید من الثلث لمن کانت له وارث، والتنجیز حال المرض المخوف حکمه

حکم الوصیۃ" واللہ أعلم بالصواب. محمد اسحاق الآروی ۲۹ صفر ۱۳۶۴ھ.

☆ بے شک بی بی حنیفہ کا نسبت متروکہ پدری تینوں بھائیوں یا ان کے ورثہ سے یکساں حق بجانب ہے، وہ اپنے بھائی شیخ زین العابدین کی بیوی سے زین العابدین کے حصہ کے ساتواں حصہ (اپنا ترکہ پدری) وصول کرسکتی ہے، اور اسی قدر دونوں بھائیوں شفیع احمد ومحمد ادریس یا ان کے ورثہ سے۔

زین العابدین کی متروکہ جائداد سے جو اس کو اپنے باپ عبدالرحیم سے وراثت ترکہ میں ملی ہے۔ بی بی حنیفہ کا مطالبہ نسبت پدری پورا کرنے کے بعد، اس جائداد کا صرف ایک ثلث وقف ہوگا۔ جس پر اس کی بیوہ بحیثیت متولی کے قابض رہے گی۔ بقیہ دوثلث واقف کے ورثہ بیوہ، دونوں بھائی شفیع احمد، محمد ادریس، بہن بی بی حنیفہ پر بھی شرعی تقسیم ہوگا۔

کتبہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ، بدہلی

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین صورت ذیل میں کہ نظام الدین نے انتقال کیا۔ چھوڑا تین لڑکے: ابراہیم، ولی محمد، عظیم اللہ کو، اور ابراہیم کے تین لڑکے: رفیع الدین، عبدالرحمٰن، عبداللہ بعدہ انتقال کیا رفیع الدین نے، چھوڑا اپنے باپ ابراہیم کو، اور دو بھائی عبداللہ وعبدالرحمٰن کو، اور ایک لڑکے عبدالخالق کو اور ایک بیوی مریم کو اور انتقال کیا عبداللہ نے، چھوڑا: اپنے باپ ابراہیم کو اور ایک بھائی عبدالرحمٰن اور دو لڑکے عبدالقیوم، عبدالحئی کو، اور پانچ لڑکیوں کو اور ایک بیوی کو اور بھتیجے عبدالخالق کو۔ بعدہ ابراہیم نے انتقال کیا چھوڑا: اپنے ایک لڑکے عبدالرحمٰن کو اور دو بھائی عظیم اللہ اور ولی محمد کو۔ بعدہ عبدالرحمٰن نے انتقال کیا، چھوڑا ایک لڑکے قادر بخش کو اور ایک بیوی عائشہ کو اور چچا عظیم اللہ وولی محمد کو، اس کے بعد ولی محمد نے انتقال کیا چھوڑا ایک بھائی عظیم اللہ کو اور دو لڑکے عبدالغفور وعبدالجبار کو بعدہ قادر بخش نے انتقال کیا چھوڑا ماں اور بیوی اور تین لڑکے عبدالعزیز عبدالرحیم ونذیر اور ایک لڑکی فاطمہ کو۔

نظام الدین کے متروکہ مکان کے بابت عبدالخالق کا بیان ہے کہ ہمارے دادا ابراہیم نے اپنے لڑکے عبداللہ کو اس میں سے نکال کر ہم کو اس مکان میں رکھ دیا۔ لیکن اس کا کوئی گواہ یا تحریری ثبوت نہیں ہے۔ اور ان کے بعد چچا عبدالرحمٰن بھی اپنی بیوی عائشہ اور اپنے لڑکے قادر بخش کے سامنے مرض الموت کی حالت میں کہہ گئے کہ میں نے یہ مکان عبدالخالق کو دے دیا ہے (لیکن عائشہ وقادر بخش دونوں فوت ہو چکے ہیں) ان دونوں نے اپنی زندگی میں کبھی اپنی اولاد سے اس کا ذکر نہیں کیا کہ اس مکان کو عبدالرحمٰن نے عبدالخالق کو دیدیا ہے۔ ہاں تقریبا پچاس برس سے عبدالخالق اس مکان پر قابض ومتصرف ہیں، اور حسب ضرورت اس کی مرمت وغیرہ کے اخراجات وہی اٹھاتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر اس مکان میں دوسروں کا بھی حق ثابت ہو، تو اس صورت میں وہ اپنے اخراجات کا ان حق داروں سے مطالبہ کرنے کا شرعا حق رکھتے ہیں یا نہیں؟ اور ان حقداروں پر ان اخراجات کی ادائیگی واجب ہے یا نہیں؟

اور عبدالقیوم کا بیان ہے کہ اس مکان کو عظیم اللہ نے ہم کو دیا (اس کا کوئی گواہ یا تحریری ثبوت نہیں ہے)

سوال یہ ہے کہ نظام الدین کے متروکہ مکان کے حقدار کون کون ہیں اور وہ شرعاً کس طرح تقسیم ہوگا؟

المرقوم ۲۹؍دسمبر ۱۹۵۶ء

دستخط (حافظ) عبدالخالق

عبدالقیوم، عبدالرحیم بقلم خود

ج : **بعد تقدیم ماتقدم علی الارث ورفع موانعه** نظام الدین کے مرنے کے بعد، ان کے متروکہ مکان کے حق دار ان کے تینوں بیٹے ابراہیم، ولی محمد، عظیم اللہ ہوئے۔ اس کے بعد نظام الدین کے ورثہ میں سے پہلے ابراہیم کا انتقال ہوا ہے (رفیع الدین اور عبداللہ نظام الدین کے وارث نہیں ہیں اس لئے ان کے پہلے مرنے کا ہم نے لحاظ نہیں کیا) لیکن چوں کہ ابراہیم کے حق کی بابت ان کے ورثہ اور عبدالخالق ولد رفیع الدین کے مابین نزاع ہے اس لئے اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ اس کے بعد ولی محمد کا انتقال ہوا ہے اس لئے ان کا حق ان کے دونوں لڑکے عبدالغفور اور عبدالجبار کو ملے گا۔ عظیم اللہ کے مرنے کا ذکر سوال میں نہیں ہے اس لئے اگر وہ زندہ ہوں تو خود ان کو ورنہ ان کے ورثہ کو یہ حق ملے گا۔ ان کے حق کی بابت عبدالقیوم ولد عبداللہ کا یہ دعوی کہ عظیم اللہ نے اپنا حق ہم کو دے دیا ہے، شرعاً قابل سماعت نہیں ہے، اس لئے کہ شہادت اور ثبوت نہ ہونے کے علاوہ اس مکان پر عبدالقیوم کا قبضہ بھی نہیں ہے، اور بغیر قبضہ کے ''ہبہ'' تام نہیں ہوتا ہے۔ ابراہیم کا معاملہ تو جہاں تک ظاہر حالات اور قرائن کا تعلق ہے، ان کے حق کی بابت عبدالخالق کا کہنا بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ جب یہ سب کو تسلیم ہے کہ تقریباً پچاس برس سے تنہا عبدالخالق اس مکان پر قابض بھی ہیں اور متصرف بھی۔ اور یہ قبضہ ان کو ابراہیم اور عبدالرحمٰن کی زندگی ہی میں حاصل ہو گیا تھا۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اس مکان میں نہ رفیع الدین کا کوئی حق تھا اور عبدالخالق کا۔ تو پھر اس پر ان کو یہ مکمل قبضہ آخر حاصل کیسے ہوا؟

اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو یہ کہا جائے کہ عبدالخالق ایسے ظالم با اثر رعب وادب اور جاہ وجلال والے آدمی ہیں کہ زبردستی ابراہیم اور ان کے ورثہ کو اس مکان سے نکال کر بلا کسی استحقاق کے اس پر غاصبانہ قابض ہو گئے، اور ابراہیم کے ورثہ کمزور ہونے کی وجہ سے اب تک اپنا حق ان سے واپس نہ لے سکے۔

اور یا تو یہ کہا جائے کہ رفیع الدین کے مر جانے کے بعد ابراہیم نے اپنے پوتے عبدالخالق کی یتیمی پر ترس کھایا، اور عبدالرحمٰن نے بھی اپنے اس محجوب الارث بھتیجے پر شفقت کی نگاہ ڈالی، اور اپنی خوشی اور رضامندی سے، یہ مکان بطور ہبہ کے ان کے حوالہ کر کے خود دوسرے مکان میں جا کر آباد ہو گئے۔ اگر ابراہیم اور عبدالرحمٰن کے ورثہ پہلی صورت کے مدعی ہوں تو اس کا بار ثبوت ان کے ذمہ ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کا ایک واقعہ حدیثوں میں مروی ہے کہ قبیلہ کندہ کے ایک آدمی کے قبضہ میں کچھ زمین تھی اس پر ایک حضرمی نے دعوی کیا، اور کہا کہ یہ زمین میرے باپ کی ہے اور اس پر اس کندی نے زبردستی قبضہ کر لیا ہے، کندی نے کہا کہ: نہیں حضور یہ زمین میری ہے۔ میرے قبضہ میں ہے اور میں اس میں کھیتی کرتا ہوں، اس کا اس میں کچھ حق نہیں (**فقال الکندی: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي: ألك بينة؟ قال: لا، قال: فلك يمينه**).

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی سے فرمایا کہ: کیا تمہارے پاس اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت (بینہ) ہے؟۔ اس نے کہا

کہ نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تب اس صورت میں کندی (مدعی علیہ) کی قسم پر فیصلہ ہوگا''۔ (مسلم (۱) ۸۰ج۱)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز کسی کے قبضہ اور تصرف میں ہو اور پھر کوئی دوسرا شخص اس قبضہ اور تصرف کو غلط اور ناجائز قرار دے، تو اس کا ثبوت اسی کے ذمہ ہے۔

بظاہر تو یہ بات غلط معلوم ہوتی ہے کہ عبدالخالق نے زبردستی قبضہ کیا ہو۔ اس لئے کہ اگر واقعی عبدالخالق نے ابراہیم اور عبدالرحمٰن کی مرضی کے خلاف زبردستی اپنے طاقت کے بل پر اس مکان پر ظالمانہ اور غاصبانہ قبضہ کرلیا ہوتا، تو ان کے خاندان اور وارث میں ضرور اس کا چرچا ہوتا۔ اور یقیناً وہ لوگ کہہ جاتے کہ عبدالخالق جس مکان میں رہتے ہیں وہ مکان ہمارا ہے۔ عبدالخالق نے ہم لوگوں سے زبردستی چھین لیا ہے، لیکن اس قسم کی کوئی بات سوال میں مذکور نہیں ہے۔ بلکہ مجھے تو معلوم ہوا ہے کہ ابراہیم اور عبدالرحمٰن ہمیشہ ہی عبدالخالق پر شفقت اور محبت کی نگاہ رکھتے تھے، بلکہ انہی لوگوں نے ان کی پرورش کی ہے، یہاں تک کہ عبدالرحمٰن نے اپنی لڑکی کی شادی بھی عبدالخالق سے کردی تھی، اور ان لوگوں کے تعلقات ہمیشہ ہی خوشگوار اور اچھے رہے۔ اس لئے یہ بات قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ عبدالخالق نے اس مکان پر زبردستی قبضہ کرلیا ہو۔ لہذا قبضہ کی مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں سے دوسری ہی صورت صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اور جب یہ صحیح ہے تو عبدالخالق کا بیان درست ہوا۔ لہٰذا ابراہیم کے حق کی بابت ان کے ورثہ کا دعوی غلط ہے اور اب اس حق کے مالک عبدالخالق ہی ہیں۔
اگر کسی کو شبہہ ہو کہ قبضہ تو اجازت ورضامندی ہی سے کیا ہے مگر یہ اجازت عارضی تھی اور تملیک نہ تھی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عارضی ہونے کا ثبوت ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ جب وہ چالیس پچاس برس سے مالکانہ تصرف کرتے رہے۔ جس طرح سے چاہا اپنی مرضی کے مطابق اس کو گرادیا اور جس طرح چاہا اس کو بنوایا۔ اس کی تقریباً تمام دیواروں اور چھاجن وغیرہ کو انہوں نے ردوبدل کردیا ہے، اور اس طرح اس مکان کی جدید تعمیر وغیرہ پر انہوں نے اپنی کافی رقم خرچ کرڈالی اور کبھی کسی نے کوئی مزاحمت اور اعتراض نہیں کیا۔ حالاں کہ سب لوگ اپنی آنکھوں سے عبدالخالق کے ان تمام تصرفات واخراجات کو دیکھ رہے تھے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح عبدالخالق اس کو اپنا مکان سمجھتے رہے، اسی طرح یہ لوگ بھی اس کو عبدالخالق ہی کا مکان سمجھتے تھے اس لئے اب ان لوگوں کا دعوی قابل سماعت نہیں ہے۔ "**قال فی فتاوی الولوالجی: رجل تصرف زماناً فی أرض آخر، ورجل آخر رأی الأرض والتصرف ولم یدع، ومات علی ذلک، لم تسمع بعد ذلک دعوی ولده، فترک فی یدالمتصرف لان الحال شاهد**" (مجموعہ فتاوی عبدالحی لکھنوی ۳/۴۳ یعنی: ''ولوالجی کے فتاوی میں ہے کہ ایک شخص کسی زمین پر عرصہ تک متصرف رہا اور دوسرا شخص زمین اور اس میں تصرفات دونوں کو دیکھنے کے باوجود خاموش رہا اور اس زمین کی بابت کوئی دعوی نہیں کیا۔ تو اس کے مرنے کے بعد ان کے لڑکے کا دعوی اس زمین کی بابت نہ سنا جائے گا اور زمین جس کے تصرف میں ہے اسی کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی اس لئے کہ ظاہر حال اسی کا شاہد ہے۔'' ''**وفی فتاوی الغزی صاحب التنویر، سئل عن رجل له بیت فی دار یسکنه مدة، یزید علی**

(۱) بخاری کتاب الخصومات باب کلام الخصوم بعضهم فی بعض ۳/ ۹۰ مسلم کتاب الإیمان باب وعید من اقتطع حق مسلم بیمین فاجرة بالنار(۱۳۹) ۱/۱۲۳.

ثلث سنوات، وله جار بجانبه، والرجل المذكور يتصرف في البيت هدما وعمارة، مع اطلاع جاره على تصرفه، فهل إذا ادعى البيت أو بعضه، تسمع دعواه أم لا؟ أجاب لا تسمع دعواه، على ما عليه الفتوى". (حوالہ مذکور)

یعنی: ''فتاوی غزی میں ہے کہ صاحب تنویر سے پوچھا گیا کہ: ایک شخص ایک گھر میں تین برس سے زائد عرصہ سے رہتا ہے اور اس مکان میں تصرفات از قبیل انہدام و تعمیر کرتا رہتا تھا۔ اب اس کا پڑوسی تمام مکان کا یا بعض حصہ کا مدعی ہے، حالاں کہ اسے ان تصرفات کی ہمیشہ اطلاع رہی، تو اب اس کا یہ دعوی مسموع ہوگا یا نہیں؟۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ قول مفتی کے مطابق یہ دعوی قابل سماعت نہیں ہے''۔

عبدالخالق کے اس بیان سے کہ چچا عبدالرحمٰن نے مرض الموت میں کہا ہے کہ: میں نے یہ مکان عبدالخالق کو دے دیا ہے اگر کسی کو یہ شبہہ ہو کہ یہ توصیت کے حکم میں ہے، لہذا صرف ثلث کے حق دار یہ ہو سکتے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرض الموت میں عبدالرحمٰن نے ہبہ نہیں کیا ہے بلکہ اس سابق ہبہ کی تصدیق و تاکید کی ہے جو تندرستی اور صحت کی حالت میں کر چکے تھے۔ لہٰذا اس کو وصیت نہیں قرار دیا جائے گا۔

آخر میں یہ بات میں پھر صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ اس مکان میں عبدالخالق صرف ابراہیم کے حصہ کے حق دار ہیں ولی محمد اور عظیم اللہ کے حصے کے یہ مالک نہیں ہو سکتے۔ هذا ما سنح لي والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب.

کتبہ نذیر احمد رحمانی مدرس اول

جامعہ رحمانیہ مدن پورہ بنارس

۴/ رجب ۱۳ھ/ ۵/ ۲/ ۱۹۵۷ء''

☆ حدیث مسؤل عنہ کے اصل الفاظ اس طرح ہیں: ''سووا بين (۱) أولادكم في العطية (۲) ولو كنت مفضلا أحدا لفضلت النساء.

اور ٹھیک اسی طرح یہ حدیث مستفتی کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ الفاظ حدیث پر اعراب لگانے اور و ''لـو كـنـت'' بنانے اور ''لـفـضـلـت النساء'' کے بجائے ''لـفـضـيـلـة النساء'' لکھنے کی زحمت غالبا مستفتی نے اٹھائی ہے؟ اللہ تعالی ان پر رحم فرمائے۔ اولا: تو انھیں اس سوال و جواب کا بغیر میری اجازت و اطلاع کے، اخبار میں اشاعت کے لیے بھیجنا مناسب نہ تھا۔ دوسرے: یہ کہ اصل کے بجائے نقل بھیجنا تھا، تو نقل میں احتیاط سے کام لینا چاہیے تھا۔

(۱) یہ حدیث سبل السلام ۳/ ۹ ۰ ۱، نیل الاوطار ۶/ ۰ ۱ ۱، درایة ۲/ ۱۸۳، فتح الباری: ۵/ ۲۱۴، نصب الراية للزيلعي ۴/ ۱۲۳، مجمع الزوائد ۴/ ۱۵۳، السراج المنير شرح الجامع الصغير ۲/ ۱ ۱، تهذيب التهذيب ۴/ ۱۰۴، السنن الكبرى للبيهقي ۶/ ۱۷۷، التلخيص الحبير ۳/ ۷۲ میں موجود ہے، اور اس کو طبرانی نے معجم کبیر میں، سعید بن منصور نے اپنی سنن میں، ابن عدی نے الکامل میں، خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں، بیہقی نے السنن الکبری میں، ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں روایت کیا ہے۔

(۲) سنن سعید بن منصور کی سند اس طرح ہے: حدثنا اسمعيل بن عياش عن سعيد بن يوسف عن يحيى بن ابى

كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" (زيلعي ۴/۱۲۳) سعید بن منصور کے طریق سے ابن عدی اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے، اور طبرانی نے اس کے علاوہ دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے کما يدل عليه كلام الهيثمي إن صحت النسخة المطبوعة.

(۳) سعید بن یوسف (الصنعاني من صنعاء دمشق الشام، وقيل الحمصي جوصغار تابعین سے ہیں پر امام احمد، ابن معین، نسائی، محمد بن عوف نے کلام کیا ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں: "ليس بشئي ا ورابن معین، نسائی، محمد بن عوف کہتے ہیں: "ضعيف الحديث"۔ نسائی نے ان کی بارے میں "ليس بالقوى" بھی کہا ہے، اور حافظ نے "تقريب" اور "تلخيص" میں ان کو "ضعيف" کہا ہے۔ لیکن ابن حبان نے ان کو اپنی کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم فرماتے ہیں: "حديثه ليس بالمنكر" اور ابن عدی لکھتے ہیں: "رواياته باثبات الأسانيد لابأس بها" اس کے ساتھ ہی ان کی اس حدیث کو انہوں نے منکر بھی بتایا ہے۔ سعید بن یوسف کے بارے میں ابن معین وغیرہ کی جرحوں کے غیر مفسر ہونے اور ان کو مختلف فیہ راوی ہونے کی بنا پر، حدیث کی اس سند کو "حسن" کہنا غلط نہیں ہوگا۔ بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ دوسرے طریق سے بھی مروی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ نے "درایہ" میں اس حدیث کو سنن سعید بن منصور اور ابن عدی کی روایت سے ذکر کر کے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور فتح الباری (۵/۲۱۴) میں اس کی سند کو "حسن" بتایا ہے، اور بیہقی نے بھی اس پر کچھ کلام نہیں کیا ہے۔

اسمعیل بن عیاش کی وہ روایت جو شامی شیوخ سے مروی ہو صحیح اور حسن و مستقیم ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کی وجہ سے اس روایت میں کلام کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(۴) لفظ "اولاد" لغۃً اور شرعاً، عرفاً، ذکور واناث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ حدیث مذکور میں "فلو كنت مفضلا أحدا، لفضلت النساء" (وفي رواية: البنات) قرینہ ہے اس بات کا کہ یہاں لفظ اولاد ذکور واناث دونوں کو شامل ہے اور یہ جملہ نہ ہوتا، تب بھی یہ عموم پر ہی محمول ہوتا۔ لأن معناه اللغوى والشرعي ولا دليل على تخصيصه بالذكور اسی بنا پر عزیزی لکھتے ہیں: "قوله: ساووا بين أولادكم، اى الذكر والأنثى، الصغير والكبير".

(۵) "العطية" کے معنی ہیں: مايعطى ومايوهب اور کبھی "الهبه" کے معنی میں آتا ہے۔ اسی بنا پر عزیزی نے "العطية" کی تفسیر: "الهبه ونحوها" کے ساتھ کی ہے۔ اور عطیہ اور ہبہ عام ہے کوئی شخص کسی کو اپنی کل جائداد ہبہ کر دے یا بعض۔ بہر حال وہ شرعاً لغۃً، عرفاً عطیہ ہے۔

مقصود حدیث کا یہ ہے کہ: تم اپنی اولاد ذکور واناث کو عطیہ دینا چاہو تو سب کو برابر برابر دو (خواہ یہ عطیہ تمہاری کل مملوکہ جائداد ہو یا اس کا ایک جزء) دلیل شرعی پیش کرنا اوس شخص کے ذمہ ہے جو اس کے اطلاق وعموم کے خلاف اس سے جزو جائداد مراد ہونے کا مدعی ہو۔

عبیداللہ رحمانی ۸/۳/۱۹۵۹ء

س : شریف مرحومہ جو چلنے پھرنے سے مجبور اور ہاتھ پیر کی معذور تھیں۔ حتی کہ رفع حاجت بھی کہ نشستہ مقام پر ہوا کرتی

تھی۔ان کی خدمت تا بہ قید حیات ان کی بھتیجیاں کرتی رہیں۔ یہاں تک کہ نان ونفقہ بھی ان کے بھتیجوں کے ذریعہ ہی سے ہوا کرتا تھا۔ بدیں سبب وہ زندگی میں ہمیشہ اپنے بھائیوں سے کہا کرتی تھیں کہ میرا حصہ بھتیجیوں کے نام رجسٹرڈ کردو ایسا نہ ہو کہ میری وفات کے بعد تم میری ان خدمت گذار بھتیجیوں سے میرے ترکہ سے حصہ مانگ بیٹھو۔

بالآخران کے قول پر ان کے تمام برادر متفق ہو کر سرکاری کاغذ پر لکھوادیا کہ ہم اپنی معذور بہن کے ترکہ سے کچھ نہ لیں گے،اس سے دست بردار ہو کر اپنے دستخط بھی سرکاری کاغذ پر کردیئے۔

سوال یہ ہے کہ اب اس دست برداری وغیرہ کے بعد ان کے بھائیوں اور دوسرے بھتیجوں کو شریفہ بی کے ترکہ سے کچھ پہنچتا ہے یا نہیں؟

نوٹ:شریفہ جہاں رہتی تھیں وہ بہن اور بھائیوں کا مشترکہ مکان تھا۔

ج : اگر کوئی شخص دق یا سل وغیرہ جیسی بیماری میں مبتلا ہوا اور ایک سال گذرنے سے پہلے مرگیا یا اس بیماری میں موت کا خوف ہوا یعنی:روز بروز بیماری ترقی کرتی رہی اور اسی بیماری میں وفات پا گیا تو یہ مرض الموت ہے۔اگر اس نے ایسی بیماری میں کسی کو اپنی کوئی چیز ''ہبہ'' کی ہے۔تو یہ ہبہ صرف ایک ثلث میں جاری ہوگا کیوں کہ ایسی حالت کا ہبہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے ''**وهبة مقعد ومفلوج وأشل ومسلول من كل ماله، إن طالت مدة سنته ولم يخف موته منه، وإن لم تطل وخيف موته فمن ثلثه**'' كذا في تنوير الأبصار وغيره من المتون.

سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ شریفہ بی بظاہر اپنا پورا حصہ اپنی بھتیجیوں کو''ہبہ'' کردینا چاہتی تھیں،لیکن چوں کہ ان کو خطرہ تھا کہ ان کے بھائی ان کے موت کے بعد ان کے اس ہبہ کو توڑ کر اپنی بہن کے ترکہ سے اپنا شرعی حصہ لے لیں گے،اس لئے انہوں نے اپنے بھائیوں سے اپنی زندگی میں بھتیجیوں کے حق میں دست برداری لکھوانی چاہی اور لکھوالی۔

صورت مسؤلہ میں اگر شریفہ بی نشست و برخاست نقل وحرکت سے معذور ہو کر ایک سال گذرنے سے پہلے مرگئیں،یا ان کی یہ بیماری روز بروز بڑھتی ہی گئی تو یہ مرض الموت تھا جس میں ان کو اپنے مملوکہ حصہ میں سے صرف ایک ثلث کے اندر تصرف (ہبہ) کرنے کا حق تھا اور اسی حالت میں بھائیوں سے دست برداری وغیرہ لکھوانے کا معاملہ وقوع میں آیا۔تو شریفہ بی کی طرف سے ان کی بھتیجیوں کے حق میں ایک ثلث کا ہبہ یعنی:وصیت صحیح ہوگئی۔پس ان کے انتقال کے بعد ان کے ترکہ میں سے ایک ثلث کی مالک صرف ان کی یہ بھتیجیاں ہوں گی، باقی ان کے ترکہ کا دوثلث ان کے وارثین (بھائیوں) کا حق ہے۔جس میں وہ تصرف کرنے کی حق دار اور مجاز نہیں تھیں،لیکن ان کے بھائیوں کا اپنے حق دوثلث سے بھتیجیوں کے حق میں دست بردار ہونا''شرعا''ہبہ نہیں ہوا۔کیوں کہ''ہبہ'' کے لئے ضروری ہے کہ وہ شی، واہب کی ملکیت میں ہو۔اور جب تک شریفہ بی بقید حیات رہیں یہ بھائی اس دوثلث کے مالک نہیں تھے۔پس شریفہ بی کی زندگی میں ان کا اس دوثلث سے دست بردار ہونا شرعا ہبہ نہیں تھا البتہ ایک وعدہ تھا جس کو وہ شریفہ بی کی خواہش کے مطابق پورا کردیں تو بہت اچھا ہے۔لیکن اگر وہ شریفہ بی کے ترکہ سے اپنا حصہ شرعی دوثلث لینا چاہیں تو لے سکتے ہیں،یہ ان کا حق شرعی ہے۔بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجے شرعا محروم ہیں۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیہ بدہلی ۱۷رفروری ۱۹۴۲ء

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک آدمی مرتے وقت اپنے مال سے کتنے حصہ کی وصیت یا وقف کرسکتا ہے۔ حالاں کہ اس کی زندگی میں جائز وارث موجود ہوں تو وہ وقف کتنا مال کرسکتا ہے؟ بینوا

حافظ محمد بشیر ملک سائیکل ورکس سرانوالی
ضلع سیالکوٹ

ج : جب کسی شخص کے جائز وارث اوس کی زندگی میں موجود ہوں، تو وہ اپنے کل مال جائیداد منقولہ کا صرف تہائی حصہ وصیت یا وقف کرسکتا ہے۔ثلث مال سے زائد کی وصیت یا وقف جائز نہیں ہوگا۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ "استقر الاجماع علی منع الوصية بأزيد من الثلث لكن اختلف فيمن كان له وارث" (فتح الباری ۵/۴۳۵) اور ظاہر امر یہ ہے کہ اگر ورثہ ثلث مال سے زائد کی وصیت کی اجازت بھی دے دیں تب بھی ثلث سے زائد میں وصیت صحیح اور درست نہیں ہوگی۔ "وبه قال المزنی وداود، وقواه السبكی، واحتج له بحديث عمران بن حصين فی الذی أعتق ستة أعبد، فإن فيه عند مسلم: فقال له النبی صلی الله عيه وسلم قولا شديدا، وفسر القول الشديد فی رواية أخرى، بأنه قال: لوعلمت ذلک ما صليت عليه، ولم ينقل أنه راجع الورثة، فدل على منعه مطلقا، وبقوله فی حديث سعد بن أبی وقاص، وكان بعد ذلک الثلث جائزا، فإن مفهومه: أن الزائد على الثلث ليس بجائز، وبأنه صلی الله عليه وسلم منع سعدا من الوصية بالشرط، ولم يستثن صورة الاجازة" (فتح الباری ۵/۳۷۳).

اور مرتے وقت وقف کرنے کا وہی حکم ہے جو وصیت کا ہے یعنی ثلث سے زائد کا وقف درست اور صحیح نہیں ہوگا۔

ہذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب
کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ الواقعۃ بدہلی

☆ حضور اجل کے وقت وصیت کرنا اور وقف کرنا درست ہے۔ لیکن ثلث مال سے زیادہ درست نہیں۔ لیکن اگر ورثہ اجازت دیویں تو زائد کی وصیت درست ہے۔ "عن ابن عباس رضی الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتجوز وصية لوارث الا أن يشاء الورثة": (نیل ۶/۱۵۱) میں ہے: "وحديث ابن عباس حسنه فی التلخيص" نیل (۶/۱۵۳) میں ہے: "قوله: الا أن يشاء الورثة فی ذلک، على المزنی وداود والسبكی حيث قالوا أنها لاتصح الوصية بمازاد على الثلث ولوأجاز الورثة، "قال الحافظ فی التلخيص (۳/۹۲)": "إن صحت هذه الزيادة فهی حجة واضحة، واحتجوا من جهة المعنی، بأن المنع إن كان فی الأصل لحق الورثة، فإذا أجازوه لم يمتنع".

روایت مذکورہ کی تائید حدیث ابن عباس کی کرتی ہے۔ رواہ البخاری (۱) فقط واللہ اعلم

حررہ أحمد اللہ سلمہ غفرلہ
از مدرسہ زبیدیہ نواب گنج دہلی
مورخہ ۱۳۵۹ھ

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین متین اس مسئلہ میں کہ زید اپنی زوجہ اور دولڑکیاں ایک حقیقی بھائی اور ایک بہن چھوڑ کر انتقال کیا۔ زید کے ذمہ عورت کا دین مہر واجب الاداء ہے، ونیز زید اپنی حین حیوۃ میں اپنی عورت کا ایک زیور اپنے بھائی کو دے دیا تھا، وہ زیور عورت کو واپس نہ دیا اور زید کی شادی کے وقت اپنی عورت کو زیور بنانے کے لیے ساس کے گھر کی طرف سے دوسو روپیہ دیئے تھے اس دوسو روپیہ سے بھی زیور نہ بنایا۔ پس اس صورت میں زید کے مال متروکہ میں سے کس طرح تقسیم کیا جائے، اور مذکور الصورۃ زیور اور روپۓ کے لیے شریعت کا کیا حکم ہے۔ بینوا توجروا فقط

السائل: ابوالحسن محمد ابراہیم پرنام بٹ

ج : اگر زید نے اپنی بیوی کا مملوکہ زیور اپنی ذمہ داری پر اپنے بھائی کو دیا تھا، تو یہ زیور زید کے ذمہ قرض ہے۔ اور وہ اپنی بیوی کا مقروض مرا، اور شادی کے وقت اس کی ساس نے جو دوسو روپے اس کی اپنی بیٹی (زید کی منکوحہ) کے لیے زیور بنوانے کے واسطے دی تھی وہ اس کی ساس ہی کی ملکیت ہیں۔ "**ذهب الجمهور إلى أن الهدية لاتنتقل إلى المهدى إليه، إلا بأن يقبضها هو أو وكيله**" (فتح الباری ۲۲۲/۵، ونیل الأوطار ۱۰۲/٦) اور جب زید نے ان روپوں کے زیور بیوی کے لیے نہیں بنوائے بلکہ یہ روپے خود رکھ لیے، تو یہ روپۓ بھی اس کے ذمہ قرض ہوئے جن کا ضمان اس کے ذمہ لازم ہے، اس صورت مسئولہ میں اس کے کل متروکہ مال سے پہلے بیوی کا دین مہر اور زیور مذکور کی قیمت اس کی بیوی کو، اور مذکورہ دوسو روپیے اس کی ساس کو دیئے جائیں گے۔ اس کے بعد اس کا بقیہ ترکہ بہتر سہام پر تقسیم ہو کر از آنجملہ نو سہام بیوی کو، اور چوبیس چوبیس سہام اس کی ہر ایک لڑکی کو، اور دس سہام اس کے بھائی کو، اور پانچ سہام اس کی بہن کو ملیں گے۔

صورۃ المسئلہ ھکذا

زید مسئلہ: ۲۴ تصحیح ۷۲

زوجہ	بنت	بنت		اخ حقیقی	اخت حقیقی
۳	۸	۸	۱۰	۵	۵
۹	۲۴	۲۴		۵	۱۵

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

(۱) بخاری مع الفتح كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث ٤٣٨/٥.

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین کہ جو شخص اپنے والد کو جو کہ ضعیف العمر ہشتاد سالہ عمر کا موحِد جس کی بیعت بھی حضرت مولانا عبداللہ صاحب غزنوی رحمۃ اللہ علیہ سے ہو اور تمام عمر از سن بلوغ تا حال حدیث رسول ﷺ کا شیدا ہو اور اس نے اپنی کمائی سے ذاتی جائداد دنیاوی بنائی ہو، وہ شخص اپنی پیدا کردہ جائیداد کو جس طرح چاہے تصرف میں لاسکتا ہے، اور اپنے چند دیگر فرزندان میں سے ایک کو جو ہر لحاظ سے عاق ہو حالاں کہ اس کو پڑھایا ہو ختنہ، شادی اور ملازم کرایا ہو پھر وہ اس قسم کا اشتہار شائع کرائے تو شرعاً وہ اس باپ کی جائیداد کا مالک ہوسکتا ہے؟ جب کہ باپ نے عرصہ چار سال سے عاق بھی کر دیا ہوا ہے اور جائیداد باقی فرزندان کے نام منتقل کردی ہے، اس کی اطاعت اور نافرمانی کا لب لباب اشتہار سے ظاہر ہے۔

ج : (۱) والدین کی اطاعت اولاد پر فرض ہے جب تک وہ معصیت الٰہی اور شرک وکفر کا حکم نہ دیں، اگر اولاد ماں باپ کے حقوق ادا نہیں کرے گی تو سخت گنہگار ہوگی کیوں کہ عقوق والدین گناہ کبیرہ ہے، اسی طرح والدین کے ذمہ اولاد کے حقوق ہیں جن کا پورا کرنا والدین پر ضروری ہے، اگر ماں باپ اپنی اولاد کے حقوق پورا نہ کریں گے تو گنہگار ہوں گے، یہ دونوں باتیں بالکل کھلی ہوئی ہیں۔ آیات قرآنیہ واحادیث صحیحہ سے ثابت اور متحقق ہیں۔

(۲) شرعاً عاق وہ شخص ہے جو ماں باپ کا نافرمان ہو، ان کو اپنے قول وعمل سے اذیت اور دکھ پہونچاتا ہو، ان کی خدمت نہ کرے اور ان کی راحت وآسائش کا خیال نہ رکھے۔ از روئے شرع باپ کا اپنے بیٹے کو ''عاق'' کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ والدین کا اپنی اولاد کو عاق کرنا ایک لغو اور مہمل بات ہے۔

(۳) جب کوئی شخص اپنی زندگی میں اپنی اولاد کو کچھ دینا چاہے، تو تمام اولاد بیٹا بیٹی سب کو برابر برابر دے، تسویہ بین الاولاد فی الھبۃ ضروری اور واجب ہے، آنحضور ﷺ فرماتے ہیں: ''اعدلوا بین أولادکم'' ابوداود (۱) نسائی (۲) اور فرمایا: ''سووا بین أولادکم فی العطیة، ولو کنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء'' (۳) یہاں تک اولاد میں سے کسی ایک نے اگر مقابلہ زیادہ خدمت کی ہے، تب بھی حق الخدمت وحق المحنت کے طور پر بطریق معاوضہ اس کو کچھ زیادہ نہیں دے سکتا، لما ورد فی روایة مسلم: ''اعدلوا بین أولادکم فی النحل، کما تحبون أن یعدلوا بینکم فی البر'' (۴) ولأحمد: ''أیسرک أن یکونوا إلیک فی البر سواء، قال: بلی، قال: فلا آذن'' (۵) ولأبی داود: ''إن لهم علیک من الحق أن تعدل بینهم، کما لک علیهم من الحق أن یبروک'' (۶) بہرحال عدل بین الاولاد ضروری ہے۔

---

(۱) کتاب البیوع والاجارات باب فی الرجل یفضل بعض ولده فی النحل (۳۵۴۴) ۸۱۵/۳ (۲) کتاب النحل ۲۶۲/۶ (۳) السنن الکبری ۱۷۷/۶ (۴) مسلم (۱۶۲۳) کے الفاظ ھیں ''اتقوا الله واعدلوا فی اولادکم'' (۵) مسند احمد ۷۰/۴ (۶) کتاب البیوع والاجارات باب فی الرجل یفضل بعض ولده فی النحل (۳۵۴۲) ۸۱۲/۳۔

(۴) اولاد میں سے اگر کوئی نالائق وسرکش، عاق ونافرمان ہے۔ تو اس کو کچھ نہ دینا یا ایسے یعنی: باپ کا مختلف حیلوں اور ذریعوں سے جائداد منقولہ وغیر منقولہ فرماں بردار اولاد کی طرف اس طرح منتقل کر دینا کہ عاق نہ باپ کی زندگی میں کچھ پائے، اور نہ اس کے وفات کے بعد بطور میراث کے پاسکے ناجائز ونادرست ہے۔ کسی اولاد کو دینا اور کسی کو نہ دینا حدیث مذکور بالا کے خلاف ہے، اور ترکہ ومیراث سے محروم کر دینا یا محروم کرنے کی کوشش کرنا جاہلی طریقہ ہے، جسے اسلام ناجائز وباطل قرار دیا ہے ارشاد ہے: ”للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، مماقل منه أو كثر منه نصيبا مفروضا“ (النساء:۷).

عقوق الوالدین دنیا وآخرت میں مواخذہ الٰہی کا سبب ہے، حرمان میراث وہبہ کا سبب نہیں ہے، باپ اور بیٹے کے درمیان عدم توارث سبب فقط کفر ہے۔ پس مسلمان اولاد مسلمان والدین کی میراث وترکہ سے محروم نہیں ہو سکتے۔

منظور احمد نے اشتہار منسلکہ میں اپنے والد مولوی شرف الدین کے متعلق جو الفاظ ناشائستہ وناز یبا استعمال کئے ہیں، ان کی رو سے ایسی صورت میں کہ مولوی شرف الدین کبھی بدعت ومعصیت اور شرک وکفر کا حکم اولاد کو نہ دیا ہو، منظور احمد شرعاً عاق ہے اور اس عقوق کی وجہ سے سخت گنہگار ہے۔ مولوی شرف الدین کا منظور احمد کو چار سال یا زائد یا کم مدت سے عاق کرنا لغو اور مہمل ہے۔

منظور احمد کی سرکشی ونافرمانی کی وجہ سے مولوی شرف الدین کا منظور احمد کو دیگر اولادوں کے برابر ہبہ نہ دینا حدیث مذکور بالا کے خلاف ہے۔

اسی طرح اپنی زندگی میں ایسی صورت اختیار کرنی کہ بعد وفات ان کی جائیداد متروکہ سے منظور احمد کو کچھ نہ پاسکے ناجائز ہے۔ بے شک ہر شخص اپنی زندگی میں بقائمی ہوش وحواس وبحالت صحت وثبات عقل اپنے ملل میں ہر طرح تصرف کرنے کا حق رکھتا ہے۔ لیکن نافرمان اولاد کو اپنے ترکہ سے محروم کرنے کے لیے ایسے حیلے وذرائع اختیار کرنے اور تصرفات کرنے جن کے باعث ایسی اولاد میراث سے محروم ہو جائے شرعاً جائز اور درست نہیں ہوں گے، ایسے تمام حیلے وتصرفات شرعاً لغو اور کالعدم ہوں گے، اور ایسی اولاد بھی بقیہ اولاد کی طرح مستحق میراث ہوں گی۔

پس صورت مسئولہ میں مولوی شرف الدین نے اپنی جو جائیداد میں بقیہ مطیع فرزندوں کی طرف کسی طرح منتقل کر دی ہیں بعد ان کے مرنے کے، ان کا عاق لڑکا منظور احمد بھی جائداد مذکورہ میں سے بقدر اپنے حصہ شرعی کے لینے کا مستحق ہوگا۔ ہاں منظور احمد کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ باپ کا مقابلہ کرے دعویٰ اور نالش کرے اور عدالتی چارہ جوئی کرے یہ امر باپ کے ذمہ ہے کہ وہ اولاد میں سے ایک دوسرے کو ترجیح نہ دے، اور کسی کو کم کسی کو زیادہ نہ دے، بلکہ مساوات کرے اور ظلم نہ کرے۔ ورنہ اس پر مواخذہ ہوگا۔ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ”من أصبح مطيعا لله في والديه ، أصبح له بابان مفتوحان من الجنة، وإن كان واحدا فواحدا، ومن أصبح عاصيا لله في والديه، أصبح له بابان مفتوحان من النار، ان كان واحدا فواحدا، قال رجل : وإن ظلماه؟ قال: وإن ظلماه، وإن ظلماه ، وإن ظلماه“ (مشکوۃ رقم الحدیث:۴۹۴۳، ۳/۶۰۳).

کتبہ عبید اللہ الرحمانی المبارکفوری
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س : زید کے دولڑکے ہیں بکر اور عمرو، زید نے اپنا کل مال تین حصوں تقسیم کر کے ایک حصہ بکر کو اور ایک حصہ عمرو کو دے دیا اور ایک حصہ اپنے قبضہ میں رکھ کر بکر کے ساتھ گزران کرنے لگا۔ زید کی وفات کے بعد عمرو چاہتا ہے کہ وہ حصہ جس کو باپ نے اپنے قبضہ میں رکھ چھوڑا تھا اور جواب بکر کے قبضے میں ہے ہم دونوں بکر و عمرو میں برابر تقسیم ہو جانا چاہیے لیکن بکر دینے کرنے سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے باپ کی خدمت اور پرورش کی ہے اس لیے صرف میں ہی اس کا حق دار اور مالک ہوں اس میں سے تم کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس حق پر کون ہے؟

عبدالعزیز، حفیظ ساکن

ج : عمرو حق پر ہے باپ کا متروکہ مال جو اس کی ملکیت میں تھا، تمام ورثہ پر شریعت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ لڑکوں پر باپ کی خدمت ضروری ہے پس بکر نے خدمت کر کے اپنا فرض ادا کیا ہے اس لیے وہ فرض کی ادائیگی کی وجہ سے کل ترکہ کا جس میں عمرو کا حق بھی ہے مستحق نہیں ہو جائے گا۔

(محدث دہلی)

س : ایک عورت بیوہ ہو جانے کے بعد اپنے میکے چلی آئی ہے، اور شادی میں جو زیورات سسرال والوں کی طرف سے اس کو ملے تھے وہ بھی اپنے ساتھ لائی ہے، اور اب عقد ثانی کرنا چاہتی ہے، ایسی صورت میں وہ زیورات اس کو ملیں گے یا سسرال والوں کو؟ بینوا وتؤجروا.

ج : اگر اس علاقہ کے عرف و دستور میں یہ بات ہے کہ تمام مرد و عورت، شوہر کی طرف سے بیوی کو پہنائے زیورات کو ہبہ اور بیوی کی ملک سمجھتے ہیں تو یہ زیورات شرعاً بھی عورت کی ملک قرار پائیں گے۔ سسرال والوں کو ان زیورات کے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر عرف و رواج اس کے خلاف ہے یعنی: تمام لوگ ایسے زیورات کو عورت کے حق میں محض عاریت (برائے استعمال) سمجھتے ہیں اور تملیک و ہبہ نہیں سمجھتے، تو اس صورت میں یہ زیورات عورت کی ملک نہیں ہوں گے۔ لہٰذا سسرال والوں کو ان کے واپس لینے کا حق ہوگا۔ هذا ماعندي والله اعلم.

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۴/۷/۱۳۹۱ھ
(محدث، بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س : متوفی زید کے وارثین میں ایک بیوہ، ایک لڑکی، تین سگے بھائی زندہ، دو انتقال شدہ بھائیوں سے بالترتیب تین اور ایک بھتیجے ہیں، سبھی بھائیوں کا باہمی بٹوارہ پہلے سے ہے، بیوہ مذکورہ متوفی کے ایک بھائی سے نکاح بھی کرنا چاہتی ہے، ایسی صورت میں ترکہ کس طرح تقسیم ہوگا، بینواتوجروا

ج : ترکہ زید متوفی کا بعد تقديم ماوجب تقديمه على الارث ورفع موانعه آٹھ سہام پر منقسم ہو کر، ازآں جملہ ایک سہم اس کی بیوہ کو، اور چار سہام اس کی لڑکی کو ملیں گے، اور بقیہ تین سہاموں میں سے ایک ایک سہم اس کے ہر ایک سگے بھائی کو ملے گا۔

بھتیجے محروم ہوں گے۔ واضح رہے کہ اگر زید نے اپنی بیوی کا مہر زندگی میں ادا نہ کیا ہو، تو اس کو کل ترکہ میں سے پہلے اداء دین مہر ادا کیا جائے گا، الا یہ کہ بیوی نے بخوشی بلا کسی دباؤ کے مہر معاف کر دیا ہو یا اب معاف کر دے۔ اور اگر زید نے کسی غیر وارث کے حق میں مالی وصیت کی تھی تو دین مہر کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچے گا، اس سے تہائی ترکہ کے اندر وصیت پوری کی جائے گی، اس کے بعد جو کچھ بچے گا وہ حسب تصریح بالا ورثہ مذکورین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا:

صورة التخريج هكذا :

زید مسئلہ: ۸

زوجہ	بنت	اخوۃ عینی	ابناء الاخوین
۱	۴	۳	م

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

پوتے کا حق وراثت

ایک استفتاء اور اس کا جواب:

محجوب الارث کا مسئلہ جس کی رو سے بیٹے کے ہوتے ہوئے پوتا، دادا کے ترکہ سے نہیں پاتا۔ اور بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا، چچا کے ترکہ سے نہیں پاتا۔ قرآن، حدیث، اجماع اور تعامل امت پر مبنی ہے صرف اہل حدیث ہی نہیں بلکہ ساری امت سلامیہ کا اسی پر عمل ہے اور اسی پر عمل کرنا ضروری ہے۔

(۱) قرآن کریم میں ارشاد ہے''للرجال نصيب مما ترک الوالدان والأقربون و للنساء نصيب مما ترک الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا''. (النساء:۷).

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے وراثت کی بناء قرابت قرار دی ہے۔''أقرب'' اسم تفضیل کا صیغہ ہے' جس کا مقتضا یہ ہے کہ میت کا وہ شخص وارث ہوگا جو أقرب إلى الميت ہو (مطابق تفسیر واحادیث نبویہ)''اقرب'' کے ہوتے ہوئے''ابعد'' وارث نہیں ہو سکتا۔ پس پوتا بیٹے کے ہوتے ہوئے (خواہ یہ بیٹا اس پوتے کا باپ ہو یا نہ ہو) دادا کے ترکہ سے نہیں پائے گا۔

اسی طرح بھتیجا، بھائی کے ہوتے ہوئے (خواہ وہ بھائی اس بھتیجا کا باپ ہو یا نہ ہو) چچا کے ترکہ سے نہیں پائے گا۔ کیوں کہ پہلی صورت میں أقرب إلى الميت على الأطلاق بیٹا ہے اور دوسری صورت میں بھائی۔''الاقرب'' کے لفظ کو اس کے اطلاق پر محمول کرنا ضروری ہے، تا آں کہ کوئی اس کا مقید یا مخصص نصاً ثابت نہ ہو جائے۔

(۲) آں حضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:''ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولى رجل ذكر'' (متفق علیہ، وأخرجه الترمذی(۱) وفي رواية: ''ماأبقت الفروض، فلأولى رجل ذكر''(۲)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ورثہ میں ایک گروہ ایسا ہے جس کا حصہ قرآن مجید میں مقرر کر دیا گیا ہے۔ ان کو''ذوی الفروض'' کہتے ہیں، اور ان کے مقرر حصے الگ کرنے کے بعد''مابقی'' پانے والے''غیر ذوی الفروض'' کہلاتے ہیں۔ ان کو شریعت کی اصطلاح میں ''عصبہ'' کہا جاتا ہے، لیکن ان میں سے وہی شخص مستحق ترکہ ہوگا جو تمام عصبات میں سب سے زیادہ میت کا قریبی رشتہ دار ہوگا۔ صورت مسئولہ میں ظاہر ہے کہ بیٹا بنسبت پوتے کے، میت کے زیادہ قریب ہے، اور اسی طرح بھائی بھتیجے کے اعتبار سے میت کے زیادہ قریب ہے۔

پس اس حدیث کی رو سے بیٹے کے ہوتے ہوئے پوتا، اور بھائی کے ہوتے ہوئے بھتیجا میراث نہیں پا سکتا۔ یہ حدیث مسئلہ وارثت میں ایک ضابطہ اور قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے اور جس طرح بعض قوانین وضوابط کے کچھ مستثنیات ہوتے ہیں۔ اسی طرح کے اس سے بھی مستثنیات ہوتے ہیں تفصیل کے لیے علامہ ابن القیم کی اعلام الموقعین ودیگر کتب فقہ اور فرائض کی طرف مراجعت فرمائیے۔

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الفرائض باب ميراث ميراث الجد مع الأب والإخوة ٦/٨، صحيح مسلم كتاب الفرائض، باب الحقوا الفرائض بأهلها...... (١٦١٥) ١٢٣٣/٣، سنن الترمذي، كتاب الفرائض، باب في ميراث العصبة (٢٠٩٨) ٤١٨/٤ (٢) سنن الدارقطني ٧٢/٤ وشرح معاني الآثار ٣٩٠/٤.

(۳) جن کتابوں میں اختلافی مسائل سے بحث کی گئی ہے، ان سب میں اس مسئلہ پر اتفاق واجماع امت کی مہر ثبت کی گئی ہے، کسی صحابی، تابعی، تبع تابعی اور دیگر سلف میں کسی سے خلاف منقول نہیں ہے، جیسا کہ عن قریب آپ کو معلوم ہوگا۔ (۴) محجوب الارث کا یہ مسئلہ مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، اور حنفیہ سب کے نزدیک مسلم ہے، اور جیسا کہ معلوم ہو چکا، بے بنیاد اور بے اصل نہیں ہے۔

امام مالک (موطا:۳۴۹) میں فرماتے ہیں: "الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه، والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، في ولاية العصبة، أن الأخ للأب والأم أولى بالميراث من الأخ للأب' والأخ للأب أولى بالميراث من بني الأخ للأب والأم" الخ.

اور فقہ حنابلہ کی کتاب الشرح الکبیر علی متن المقنع (۵۷/۷) میں شمس الدین ابن قدامہ مقدسی "عصبات" کے بیان میں لکھتے ہیں: "وأحقهم بالميراث أقربهم، ويسقط من بعد' لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ألحقوا الفرائض بأهلها' فما بقي فلأولى رجل ذكر" الخ اور حجب کی بحث میں لکھتے ہیں: "ويسقط ولد الإبن بالإبن ، لأنه إن كان أباه فهو يدلي به، وإن كان عمه فهو أقرب منه، فسقط كما يسقط الجد بالأب ، وإن كان عمه، فهو أقرب منه، لقوله عليه السلام: ألحقوا الفرائض بأهلها' فما بقي فلأولى رجل ذكر." انتهى.

اور الموفق ابن قدامہ المغنی (۲۲/۹) میں لکھتے ہیں: "وأولادهم بالميراث أقربهم، ويسقط به من بعد، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ألحقوا الفرائض بأهلها' فما بقي فلأولى رجل ذكر' وأقربهم البنون ثم بنوهم وإن سفلوا، يسقط بعيدهم بقريبهم ، ثم الأب ثم آباءه وإن علوا، الأقرب منهم فالأقرب' ثم بنوالأب، وهم الاخوة للابوين او للاب ثم بنوهم، وإن سفلو، الأ قرب منهم فالأقرب ، ويسقط البعيد بالقريب......وهكذا كله مجمع عليه بحمد الله ومنه."

اور امام ابن حزم ظاہری المحلی ۲۷۱/۶ میں تحریر فرماتے ہیں: "ولايرث بنوالا بن مع الابن الذكر شيئا' أباهم كان أو عمهم، ولايرث بنوالأخ الشقيق أو لأب مع أخ شقيق أو لأب، وهذا نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: فلأولى رجل ذكر' و اجماع متيقن ." انتهى.

(۵) اسلام کی بنیاد واساس جن چیزوں پر ہے وہ اپنی جگہ بسط وتفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ ہاں اسلام نے دنیا کے اور مذاہب کی نسبت یتامیٰ اور مساکین کا بہت زیادہ خیال رکھا ہے۔ اسی لیے تو اس نے غیر وارث قرابت داروں کے حق میں وصیت فرض کرادی ہے۔ خواہ وہ غیر وارث رشتہ دار یتیم ہوں یا غیر یتیم ارشاد باری ہے "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين" (البقرہ:۱۸۰) اور آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: "ماحق امرئ مسلم' له مال يوصى فيه يبيت ليلتين إلا وصيته مكتوبة عنده" (مشکوۃ) (۱) اور فرماتے ہیں: "لا وصية لوارث" مشکوۃ (۲)

(۱) مشكاة المصابيح كتاب الفرائض والوصايا ، باب الوصايا (۳۰۷۱) ۱۵۵/۲، صحيح البخاري كتاب الوصايا، باب الوصايا ۱۸۵/۳-۱۸۶، مسلم كتاب الوصية (۱٦۲۷) ۱۲٤۹/۳ (۲) مشكاة المصابيح كتاب الفرائض والعصايا ، باب الوصايا (۳۰۷٤) ۱۰٦/۲ و رواه الترمذي كتاب الوصايا، باب ماجاء لاوصية لوارث (۲۱۲۱) ٤۳۳/٤-٤۳٤، والبيهقي في السنن الكبرى ۲٦٤/٦.

پس صورت مسئولہ میں بیٹے اور بھائی کے موجود ہونے کی وجہ سے پوتا اور بھتیجا محجوب ہیں، تو دادا اور چچا پر فرض ہے کہ پوتے اور بھتیجے کے لیے اپنے کل مال کے ثلث (تہائی) حصہ کے اندر وصیت کر جائیں۔ اگر وصیت نہیں کریں گے تو تارک فرض ہوں گے۔ میرے نزدیک غیر وارث قرابت داروں کے لیے فرضیت وصیت منسوخ نہیں ہے جیسا کہ ظاہریہ کا مذہب ہے۔ (☆)

اسلام نے یتامیٰ کا اتنا خیال کیا ہے کہ خمس (پانچواں حصہ) غنیمت میں ان کے لیے ایک سہم (حصہ) مخصوص کر دیا ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ اور فطرہ کا بھی یتیموں کو مستحق قرار دیا ہے اس سے بڑھ کر اور کیا یتامی پروری ہوگی!!! ایک معین مقدار مقرر کرنے کے بجائے ایسے یتیموں کے حق میں وصیت فرض کر دینے، خمس غنیمت میں ایک مستقل سہم منصوص کر دینے اور مستحق زکوٰۃ قرار دیئے جانے کے باوجود کسی خاص صورت میں محجوب الارث ہونا یتامیٰ پروری کے خلاف ہے؟

اسلام بے شک غریب نواز مذہب ہے۔ اسی لیے اس نے "لاتدرون أیهم أقرب لكم نفعا" (النساء:11) فرماتے ہوئے میراث کی تقسیم ہمارے حوالہ نہیں کی۔ قرآن کریم نے واضح الفاظ میں یہ حقیقت آشکارا کی کہ ترکہ میت کے وارثین کے بارے میں تمہارا علم محدود ہے، تم نہیں جانتے کہ کس کو ملنا چاہیے اور کس کو نہیں؟ اور کون سا رشتہ دار قریب ہے اور کون سا بعید؟ اور اگر غربا نوازی کا وہ مطلب ہے، جو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے سمجھا تھا (یعنی: زائد از حاجت وضرورت جائداد کی غریبوں پر مساوی تقسیم) تو مہربانی فرما کر جس جائداد کے لیے آپ قرآنی، حدیثی اور اجماعی قانون کو بدلنے کے متمنی ہیں، اس جائداد کا ضرورت سے زائد حصہ کم از کم اپنے ہم خیال مسلم مالکان سے علیحدہ کروا کے غریبوں میں علی سبیل التساوی تقسیم کرا دیجیے۔

فقط از عبیداللہ رحمانی

اسلامی فقہ کی ان تصریحات کی روشنی میں تجدد زدہ حضرات کے پیدا کردہ اشکال کا حل بھی نکل سکتا ہے اگر واقعی کوئی اس کی علمی بنیاد ہو۔

(ترجمان دہلی مسلم پرسنل لا نمبر)

☆ میرے نزدیک (ولست بشنی) دادا کا "محجوب پوتے" کے حق میں "وصیت" کر جانا ضروری ہے۔ وصیت صرف وارث کے حق میں منسوخ ہوئی ہے۔ غیر وارث کے حق میں علی حالہ باقی ہے لیکن اگر انہوں نے خدانخواستہ آپ کے حق میں مناسب وصیت نہیں کی، تو آپ کو موجودہ قانون کی رو سے (ثلث تک) لینے کا جواز صرف اس اعتبار سے ہو سکتا ہے کہ اس طرح آپ اپنا حق لے کر دادا کو ظلم ومعصیت پر متوقع مواخذہ سے بچا لیں گے۔ اگر یہ اعتبار اور حیثیت مدنظر نہ رہے تو پھر میرے خیال میں آپ کو قانون سے مدد لینے کی کوئی

(☆) "تفسیر ابن کثیر" میں ہے کہ: حضرت عبداللہ بن عباس، حسن بصری، مسروق، طاؤس، ضحاک، مسلم بن یسار، سعید بن جبیر اور قتادہ وغیرہ کا یہی مذہب ہے "وهومذهب ابن عباس، والحسن، ومسروق، وطاؤس، والضحاك، ومسلم بن يسار، والعلاء بن زياد، وبه قال أيضا سعيد بن جبير والربيع بن أنس وقتاده" الخ، پھر اسی طرح امام ابو جعفر نحاس کی کتاب "الناسخ والمنسوخ (ص:19)" میں لکھا ہے، "محلی" ابن حزم (6/16-334) میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: "اگر ایسی وصیت کا کوئی تارک ہو تو اس کے ترکہ سے اس وصیت کا قدر مستحقین وصیت کو دلایا جائے گا"۔ "وإذ هو حق واجب لهم، فقد وجب لهم من ماله جزء مفروض إخراجه لمن وجب له، إن ظلم هو ولم يأمر بإخراجه" عبیداللہ رحمانی۔

گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ واللہ اعلم

ویسے آپ کو چاہیے کہ آپ گھر پہنچ کر مولوی محمد اقبال صاحب، مولوی محمد عابد صاحب اور مولوی محمد عمر صاحب وغیرہ کی موجودگی میں اپنے دادا سے اپنا معاملہ صاف اور واضح کرالیں۔ خدا کرے ان لوگوں کی موجودگی میں بات صاف ہو جائے۔ دادا صاحب آپ کے حق میں ایک ثلث کی زبانی یا تحریری وصیت کر کے اپنا فرض ادا کر دیں تاکہ سب یکسوئی اور اطمینان ہو جائے۔

عبیداللہ رحمانی

۱۱/۳/۱۳۶۶ھ

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص ۶۴/۶۵)

س: کیا حکم ہے شریعت اسلامی کا حسب ذیل مسئلہ میں کہ:

محمد اسحاق نے انتقال کیا اور یہ ورثہ چھوڑے:

تین لڑکے: عبدالستار، عبدالغفار، عبدالمنان۔ اور چار لڑکیاں: عائشہ، سلمہ، مریم، فاطمہ۔ اور ایک بیوی: بُھنّ

پھر عبدالستار نے انتقال کیا اور ذیل کے وارثین چھوڑے:

بیوی: مومنہ، ایک لڑکی: عالیہ، دو بھائی: عبدالغفار، عبدالمنان، چار بہنیں: عائشہ، سلمہ، مریم، فاطمہ، ماں: بھن۔

پھر مریم انتقال کر گئی اور چھوڑا:

شوہر: عبدالجلیل، دو بھائی: عبدالغفار، عبدالمنان، لڑکی: کلثوم، تین بہنیں: عائشہ، سلمہ، فاطمہ، ماں: بھن۔

پھر کلثوم وفات پا گئی اور چھوڑا:

باپ: عبدالجلیل، نانی: بھن۔

پھر سلمہ انتقال کر گئی اور چھوڑا:

شوہر: عبداللہ، ایک لڑکا: نذیر احمد، تین لڑکیاں: قمر النساء، زیب النساء، نجب النساء، ماں: بھن، دو بھائی: عبدالغفار، عبدالمنان۔

پھر عبدالغفار نے انتقال کیا اور چھوڑا:

بیوی: خیر النساء، لڑکا: عبدالرحیم اور چار لڑکیاں: شافیہ، زیتون، زہرا، ہاجرہ اور ایک بھائی: عبدالمنان اور دو بہنیں: فاطمہ، عائشہ اور ماں: بھن۔

پھر خیر النساء نے انتقال کیا اور چھوڑا:

ماں: (نامعلوم الاسم)، ایک لڑکا: عبدالرحیم اور چار لڑکیاں: شافیہ، زیتون، زہرا، ہاجرہ اور تین بھائی: محمد یعقوب، دوست محمد، محمد بشیر۔ اور تین بہنیں: نامعلوم الاسم

پھر بھن نے انتقال کیا اور چھوڑا:

لڑکا: عبدالمنان اور دو لڑکیاں: عائشہ، فاطمہ

پھر فاطمہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

شوہر: عبدالجلیل اور دولڑکے: محمد ادریس، محمد زکریا، ایک لڑکی: بلقیس، بھائی: عبدالمنان، بہن: عائشہ

پھر مومنہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

ماں: نامعلوم الاسم، شوہر: عبدالمنان: اور تین لڑکے عبدالرحمٰن، عبدالمعبود، بچہ، چار لڑکیاں: بتول، خاتون، طاہرہ، عالیہ، باپ: سلامت اللہ۔

پھر بچہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

باپ: عبدالمنان، دو بھائی: عبدالرحمٰن، عبدالمعبود اور تین بہنیں حقیقی: بتول، خاتون، طاہرہ اور ایک بہن: اخیافی: عالیہ۔

پھر عالیہ انتقال کر گئی اور چھوڑا:

دو اخیافی بھائی: عبدالرحمٰن، عبدالمعبود، اور تین اخیافی بہنیں: بتول، خاتون، طاہرہ، چچا: عبدالمنان مذکور اور نانی نامعلوم الاسم۔

پھر ہاجرہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

شوہر نامعلوم الاسم، بھائی: عبدالرحیم، تین بہنیں: شافیہ، زہرا، زیتون، چچا: عبدالمنان مذکور۔

پھر عائشہ نے انتقال کیا اور چھوڑا:

لڑکا: اسرارالحق، اور بھائی: عبدالمنان مذکور۔

پھر عبدالرحیم نے انتقال کیا اور چھوڑا:

بیوی: زمرد، لڑکی، ام ہاجرہ، تین بہنیں: شافیہ، زہرا، زیتون، چچا مذکور۔

پھر ام ہاجرہ انتقال کر گئی اور چھوڑا:

ماں زمرد، چچا زاد دادا عبدالمنان مذکور، نانی نامعلوم الاسم۔

پس محمد اسحٰق مورث اعلیٰ کا ترکہ ان کے مندرجہ بالا وارثین پر شرعاً کس طرح تقسیم ہوگا؟۔

واضح ہو کہ محمد اسحاق مورث اعلیٰ سے لے کر عبدالرحیم تک جائداد غیر منقولہ یعنی: آراضی متروکہ ٹھیکہ کی تھی جو ریاست کی ملکیت ہے' لیکن ریاست بغیر کسی خاص بے عنوانی خصوصاً بقایا یا مکان وغیرہ کے ٹھیکہ فسخ نہیں کرتی تھی۔ بلکہ ہر وقت مین ہر وارث کو بموجب حق حقیت برابر حصہ من جانب ریاست قائم رکھتی تھی، اور حق وراثت کا خاص خیال رکھتی تھی، جو نسلاً بعد نسل آتی رہی ہے۔ اب عبدالرحیم کے زمانہ سے ریاست نے اسی ٹھیکہ والی آراضی کو کاشت موروثی ضمن نمبر: ۴۰ کے رو سے پٹہ بتادیا' جس کے رو سے ریاست کو زمین نکالنے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے' مگر پھر بھی آراضی پر زمین دارا قائم رہتا ہے جس سے حق وارثان کو بیع وغیرہ کرنے کا حق نہیں پہونچتا ہے' اور نہ بلا اجازت ریاست کر سکتے ہیں، البتہ کاشت وارثان کا موروثی رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ٹھیکہ یا موروثی کاشت کاری غیر مملوکہ زمین میں شرعاً وراثت جاری ہوگی؟ جو شق بھی اختیار فرمائی جائے اس کی سند میں فقہی عبارت نقل کر دی جائے۔ بینوا توجروا۔

ج: نہ تو ٹھیکے پر لی ہوئی زمین میں وراثت جاری ہوگی اور نہ موروثی کاشتکاری زمین میں۔

مہر دارالافتاء مدرسہ امینیہ دہلی محمد ضیاء الحق دہلوی مدرسہ امینیہ دہلی

ج: واضح ہو کہ شرعی وراثت (جس کے رو سے میت کا ترکہ اس کے وارثین ذوی الفروض وعصبات وغیرہ میں حسب تفصیل کتب فرائض تقسیم ہوتا ہے) میت کی صرف اوس چیز میں جاری ہوگی جو مال' یا بنص شرع مال کے حکم میں ہو، حق محض اور منفعت مہنہ میں وارثت شرعی جاری نہیں ہوگی۔ بنا بریں ٹھیکہ پر لی ہوئی زمین میں شرعی وارثت جاری ہوگی نہ موروثی کاشت کاری زمین میں، وراثت کے معاملہ میں دونوں زمینوں کا ایک حکم ہے، جس طرح ٹھیکہ والی زمین ریاست یا زمین دار کی ملکیت ہوتی ہے اسی طرح موروثی کاشت کاری زمین بھی ریاست یا زمین دار ہی کی ملکیت ہوتی ہے۔ اور کاشت کار کو موروثی زمین میں مالکانہ تصرف از قسم بیع وہبہ وغیرہ کا حق نہیں ہوتا۔ وہ صرف اوس زمین سے انتفاع خود کاشت کرنے یا کسی کو اجارہ یا مزارعت پر دینے کے ذریعہ) کا مالک وحق دار ہوتا ہے۔ البتہ ریاست یا زمین دار موروثی زمین کو کاشت کار کے قبضہ سے نکال نہیں سکتا، اور اس کو بے دخل کر کے حق انتفاع سے محروم نہیں کرسکتا۔ اس لیے اس کا یہ حق کاشت موروثی ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کے خاص وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے' اور اگر وارث نہ ہو، تو ریاست یا زمین دار اس پر قبضہ کر لیتا ہے اور یہ محض اس وجہ سے اس زمین کا اصل مالک زمین دار یا ریاست ہے۔

اس کی مزید وضاحت کے لیے ''ولاء عتق'' کے مسئلہ کو سامنے رکھنا چاہیے۔ بالعوض یا بلاعوض غلام یا لونڈی آزاد کرنے سے مالک اور آزاد شدہ غلام یا لونڈی کے درمیان حاصل ہونے والے تعلق کو ''ولاء'' کہتے ہیں، اور اس تعلق کی وجہ سے آقا اپنے آزاد کردہ غلام یا لونڈی کا وارث ہوتا ہے۔ لیکن اس تعلق (ولاء) میں وراثت شرعی نہیں جاری ہوتی۔ بلکہ آقا کی عدم موجودگی میں اس کے عصبات میں جو اقرب ہوتا ہے وہی آزاد شدہ مرنے والے غلام کے مال کا وارث ہوتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ''الولاء لحمة كلحمة النسب' لايباع ولا يوهب ولا يورث'' (۱)' ''وروى عن عمر وعلي وزيد بن ثابت (رضي الله عنهم) أنهم كانوا لايورثون النساء إلا ما اعتقن أو أعتق من أعتقن، أو كاتبن أو كاتب من كاتبن، أخرجه ابن أبي شيبة والدارمي وعبدالرزاق والبيهقي' وروى عن عمروبن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: ميراث الولاء من الذكور' ولايرث النساء من الولاء إلا ولاء من اعتقن'' (كشف القناع ۴/۴۵۷)، قال في ردالمختار ۵/ ۶۸۱: ''إن الولاء للأكبروان كان أثراللملك، لكنه ليس بمال' ولاله حكم كالقصاص الذي يجوز الاعتياض عنه بالمال بخلاف الولاء' فلا تجرى فيه سهام الورثة بالفرضية، كما في المال، بل هو سبب يورث به بطريق العصوبة، فيعتبر الأقرب فالأقرب.'' والله أعلم بالصواب.

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری
۲۲/دسمبر ۱۹۵۱ء

(۱) سنن الدارمی ۳۸۷/۲ (۳۱٦٤).

س : زید و بکر چچیرے بھائی ہیں، ان کے پاس آبائی آراضی ہے، سابقہ دستور کے تحت زمین صرف بڑی اولاد کے نام منتقل ہوتی تھی۔ چنانچہ زمین زید کے نام منتقل ہوئی البتہ عملاً دونوں فریقین میں نصفا نصف بٹوارہ تقریباً آج سے ۴۵ سال پیشتر ہوگیا۔ ۳۰ سال بعد بکر نے کاغذی بٹوارہ کرنے کے لیے عدالت کی طرف رجوع کیا۔ عدالتی منازل کی بادیہ پیمائی اور اعزہ واقارب کے سمجھانے بجھانے پر فریقین کے درمیان عدالت میں نصفا نصف پر صلح ہوگئی اور فریقین کے نام الگ الگ کھاتے قائم ہوگئے۔

امسال چکبندی شروع ہوئی تو قبضہ کی بنیاد پر نئی معمولی آراضی بکر کو مزید مل گئی جس میں زید کی کوئی شرکت نہیں ہے، اس طرح بکر کا کچھ حصہ مقابلتاً زیادہ ہوگیا، اب زید اس میں حصہ طلب کرتا ہے اور بکر انکار کرتا ہے۔

درج بالا مسئلہ میں قرآن وحدیث کی روشنی میں کیا زید واقعی پانے کا مستحق ہے؟ بینوا و توجروا.

سائل: عبدالرؤف ندوی
معرفت صدر دفتر ضلعی جمعیت تھانہ روڈ تلسی پور ضلع گونڈہ

ج : اگر واقعہ کی صورت وہی ہے جو سوال میں ظاہر کی گئی ہے تو چکبندی کے موقع پر کسی قانونی گنجائش کی بنا پر بکر کو جو نئی اراضی مل گئی ہے وہ کل کی کل صرف بکر کی ملکیت ہے۔ زید کا اس میں حصہ طلب کرنا درست نہیں ہے اور بکر کا انکار کرنا درست اور ٹھیک ہے۔ جیسے اس کے برعکس صورت میں یعنی: چکبندی کے وقت زید کو کچھ نئی زمین مل جاتی تو وہ صرف زید کی ملک ہوتی، اور اس میں بکر کا کوئی حق نہ ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ فی السوال میں بکر کے حاصل شدہ زمین میں زید کا بھی کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ اگر عملی اور کاغذی بٹوارہ سے پہلے چکبندی ہوئی ہوتی اور اس وقت کسی بنا پر کچھ نئی زمین مل جاتی تو دونوں (زید اور بکر) اس نئی اراضی میں برابر کے شریک ہوتے۔ اور جب یہاں عملی اور کاغذی بٹوارہ کے بعد چکبندی کے وقت کسی وجہ سے ملی ہو، تو جس کو ملی ہے صرف اسی کی ملک ہوگی، اس میں کسی دوسرے کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ اس بارے میں لحاظ صرف موجودہ حالت اور وقت کا ہوگا۔ **ھذا ما عندی و اللہ اعلم.**

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۸/۸/۱۳۹۳ھ
محدث بنارس (شیخ الحدیث نمبر ۱۹۹۷ء)

س : ہندہ لاولد نے اپنی ایک ملک اپنے بھتیجوں میں سے ایک بھتیجا زید کو ہبہ کر کے رجسٹری کرادی۔ لیکن ملک مذکور کو اپنے ہی قبضہ میں رکھا تھا۔ ہندہ کی زندگی ہی میں زید کا انتقال ہوگیا۔ ہندہ نے زید کے انتقال کے بعد ہبہ کو منسوخ کرانے کی کوشش کی۔ (زبانی) بعدہ ہندہ کا بھی انتقال ہوگیا، سوال یہ ہے کہ

(۱) ہندہ کا اپنے وارثوں میں سے کسی ایک کو جس کا حق شریعت میں مقرر ہے ہبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ہبہ کردہ ملک اپنے قبضہ میں ہندہ کا رکھنا ہبہ کو منسوخ کرتا ہے یا نہیں؟

(۳) ملک مذکور از روئے شرع شریف ہندہ کے وارثوں میں تقسیم ہوگی یا زید کے وارثوں میں

(۴) شریعت میں قبضہ اور غیر قبضہ کی تعریف کیا ہے؟ ....

ایم اے عبدالحق، ہرنام پٹھ

ج : (١) کسی مورث کا اپنے وارث کو جس کا حق شریعت میں مقرر ہو، ہبہ کرنا جائز ہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایک جائداد ہبہ کی تھی جس کا ذکر مندرجہ ذیل حدیث میں ہے، ونیز حضرت نعمان بن بشیر کو ان کے باپ نے ایک غلام ہبہ کیا، آں حضرت ﷺ نے ان کے نفس ''ہبہ'' پر انکار نہیں فرمایا، بلکہ عدم تسویۃ بین الأولاد فی الھبۃ پر انکار فرمایا۔ اس لیے معلوم ہوا کہ وارث کو ہبہ کرنا جائز ہے، اور اولاد کے علاوہ دوسرے ورثہ میں سے کسی ایک خاص وارث کو ہبہ کرنا جائز ہے۔ کیوں کہ صرف اولاد کے ہبہ میں تسویہ ضروری ہے۔ دیگر وارثین میں نہیں کیوں کہ آں حضور ﷺ نے صرف اولاد کے درمیان تسویہ ضروری بتایا ہے۔

(٢) شرعی طور پر ہندہ کا ہبہ صحیح اور تام ونافذ اور لازم اس لیے نہیں ہوا کہ ہندہ نے اپنی اور زید کی زندگی میں ملک موہوب پر زید کا قبضہ نہیں کرایا بلکہ اپنے ہی قبضے میں رکھا اور ہبہ کے تام ولازم ہونے کے لیے موہوب لہ کا شئی موہوب پر ''قبضہ'' کرنا ضروری ہے، خلفائے راشدین اربعہ اور امام شافعی ومالک وابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک ہبہ کے لازم ہونے کے لیے قبضہ شرط ہے۔ اور یہی مذہب قوی اور صحیح ہے۔

''عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: إن أبابكر الصديق، كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة، قال: والله يابنية مامن الناس أحد أحب إلي غنى بعدي منك، ولا أعز علي فقراً بعدي منك، وإني كنت نحلتك جادّ عشرين وسقاً، فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان ملكك' وإنما هو اليوم مال وارث ''(الحدیث)(١).

ترجمہ: ''حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: ان کے والد بزرگوار حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کو اپنے مال سے پورے بیس وسق (وسق ٦٠ صاع کا ہوتا ہے) لے لینے کا حکم دے دیا تھا، جسے عائشہ صدیقہ نے اپنے قبضہ میں نہیں کیا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے انتقال کا وقت آپہنچا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: عزیز بیٹی! میری دلی خواہش ہے کہ تم خوش حال رہو، میرے لیے تمہاری تنگ دستی بہت شاق ہے، میں نے تم کو اپنے مال میں سے بیس وسق حاصل کرنے کا حکم دے دیا تھا۔ اگر تم نے وہ مال حاصل کرلیا ہوتا تو اچھا تھا۔ اب تو کل جائداد وارثوں کی ہے''۔

بنابریں ملک مذکور ہندہ ہی کی ملکیت میں باقی رہی اور زید کی ملکیت میں نہیں آئی۔

(٣) ملک مذکور شرع شریف کی رو سے ہندہ ہی کے وارثوں میں تقسیم ہوگی، زید کے وارثوں میں تقسیم نہیں ہوگی۔

(٤) شریعت میں جائداد منقولہ پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ واہب، شئی موہوب پر اپنے تمام تصرفات اور حقوق ملکیت سے دست بردار ہوکر موہوب لہ کو دخیل اور متصرف بنادے، مکان مسکونہ ہو تو یہ صورت پیدا کردے کہ موہوب لہ اگر چاہے تو سکونت اختیار کرے یا کسی دوسرے کو کرایہ پر دیدے یا اس میں تغیر تبدل کرسکے یا فروخت اور ہبہ کرسکے۔ غرض ان تصرفات میں اس کے لیے کوئی رکاوٹ نہ ہو، پس تخلیہ اس کے لیے ضروری ہے اور اگر شئی موہوب آراضی مزروعہ ہے تو اس پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ موہوب لہ، اس زمین میں خود کاشت کرنے لگے یا کسی کو کرایہ پر دیدے یا جو تصرف چاہے کرے اور اس سے کوئی مزاحمت نہ کی جائے۔ **هذا ماعندي والله اعلم بالصواب.**

(مصباح بستی شعبان رمضان ١٣٧١ھ)

---

(١) موطا كتاب الاقضية مالايجوز من (١٤٣٤) ص: ٥٣٣.

جامع الاشتات والمتفرقات

ایک خدارسیدہ بزرگ صوفی اور محدث

حضرت فضیل بن عیاض رحمۃ اللہ علیہ

نام، نسب، ولادت اور وطن: فضیل نام، ابو علی کنیت، زاھد لقب، سلسلہ نسب یہ ہے فضیل بن عیاض بن مسعود بن بشر التمیمی الیربوعی الطالقانی الفنبذینی الخراسانی۔

خراسان کے صوبوں میں ایک مشہور اور بڑا صوبہ طخارستان ہے۔ اس صوبہ کے سب سے بڑے شہر طالقان (بفتح لام) سے تین منزل کے فاصلہ پر شہر مروالروذ واقع ہے۔ حضرت فضیل اسی مروالروذ سے متعلق اور قریب کی ایک بستی (۱) میں پیدا ہوئے۔ تاریخ اور سنہ ولادت کے ذکر سے کتب رجال خاموش ہیں۔ لیکن سنہ وفات اور مدت زیست سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی پیدائش ۱۰۵ھ یا ۱۰۶ھ میں ہوئی ہوگی۔

ایام طفولیت: سرخس اور نسا کے درمیان ابیورد (۲) میں، جو خراسان کا ایک قصبہ ہے، آپ نے ایام طفولیت گزارا۔ اور وہیں آپ کی نشوونما ہوئی۔ لیکن ابن سعد کے قول کے مطابق ابیورد آپ کا مولد ہے۔ (۳)

آپ کے ابتدائی حالات اور ابتدائی تعلیم و تربیت کے متعلق کوئی تصریح نہیں ملتی، ہاں بعض قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کی تعلیم و تربیت اور اصلاح اخلاق و عادات کا کوئی اور بہتر انتظام نہیں تھا۔

انابت الی اللہ اور قبول رشد و ہدایت: بدخلقی یا خوش خلقی کوئی فطری اور طبعی چیز نہیں ہے۔ ایک بداخلاق شخص، تعلیم و تربیت، اصلاح و ہدایت کے ذریعہ خوش اخلاق بن سکتا ہے۔ یہ دوسری چیز ہے کہ اصلاح قبول کرنے کے مراتب ہر شخص میں یکساں نہیں ہوتے، چوں کہ تربیت و اصلاح کا بہتر اور اصل زمانہ بچپن کا زمانہ ہے، اور حضرت فضیل ایام طفولیت میں اس سے محروم

---

(۱) بضم فاء و سکون نون و کسر دال، معجم البلدان ۲/ ۲۷۸ ع۔ر۔م۔ (۲) بفتح همزة و کسر باو سکون یا وفتح واوو سکون راء معجم البلدان ۱/ ۸٦۔ ع۔ر۔م (۳) طبقات ابن سعد ۵/ ۵۰۰۔

رہے، اس لئے وہ بڑے ہوکر ان اوصاف کے ساتھ آراستہ نہ پائے گئے، جن سے ایک صالح مسلمان کو متصف ہونا چاہئے۔

وہ ان اعمال قبیحہ اور اخلاق سیئہ کا شکار ہو گئے، جو ننگ انسانیت ہیں، اور انسانی ہمدردی، شرافت، رحمدلی، تقویٰ کی ضد ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ باوجود اس کے، آپ کے اندر اس جوانی کے عالم میں اخلاق فاضلہ اور انسانی کمالات سے آراستہ ہونے کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔ وہ ایک تابناک جوہر تھے، جس کی درخشانی، عوارض کی وجہ سے ظاہر نہ ہو سکی تھی۔ فطرتاً پاک اور سعید روح رکھتے تھے، جس کی لطافت اور پاکیزگی کو وقتی موانع نے ظاہر نہیں ہونے دیا تھا۔ ان موانع اور عوارض کے ہٹانے کے لئے صرف ایک معمولی تنبیہ اور ادنی اشارہ کافی تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

فضل بن موسی محدث فرماتے ہیں: حضرت فضیل اوئل شباب میں شاطر تھے، ابیورد اور سرخس۔ کے درمیان رہزنی کیا کرتے تھے، ان کی اپنی حالت درست کرنے اور توبہ کا باعث یہ ہے کہ وہ ایک نوجوان دوشیزہ پر عاشق ہو گئے، ایک دن اس کے عشق و محبت میں دیوانہ ہوکر، اس کے مکان کی دیوار پھاند کر، اس کے پاس پہنچنا چاہتے تھے کہ ان کے کانوں نے قرآن پاک کی یہ آیت سنی: "**ألم یأن للذین آمنو أن تخشع قلوبهم لذکر الله**" (الحدید: ۱۶) "کیا ابھی مسلمانوں کے لئے یہ وقت نہیں آیا کہ ان کے دل اللہ کی یاد کے لئے نرم ہو جائیں"، سن کر فوراً بول اٹھے: ہاں پروردگار! وہ وقت آ گیا کہ میرے دل میں تیری محبت اور یاد کے سوا کسی اور چیز کے لئے جگہ باقی نہ رہے، پھر وہاں سے واپس چلے آئے، رات ایک ویرانہ میں گذارنے کا اتفاق ہوا۔ اُس ویرانے میں ایک قافلہ فروکش تھا، ان میں سے ایک نے کہا: ہمیں یہاں سے کوچ کر جانا چاہئے، دوسرے نے کہا: رات یہیں گذارنی چاہئے، صبح کو کوچ کریں گے فضیل کہیں راستہ میں ہوگا، جو ہم کو تنگ کرے گا اور لوٹ لے گا۔ حضرت فضیل نے فرمایا: میں نے اپنے دل میں سوچا کہ میری رات سرکشی اور معاصی، تخریب و فساد میں گذر رہی ہے، اور مسلمانوں کی ایک جماعت اس ویرانہ میں مجھ سے خوف زدہ ہے، اور میرے ڈر سے مضطرب اور غیر مطمئن ہے، میری حرکتوں سے نہ خدا خوش ہے اور نہ اس کی مخلوق، دونوں کی نظروں میں قابل نفرت اور ذلیل ہوں۔ مجھے ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ خدا نے مجھ کو ان کے پاس اس لئے پہنچایا ہے کہ ان کے ذریعہ میری اصلاح و ہدایت فرمائے، اور میں توبہ کر کے اپنی سرکشیوں سے باز آ جاؤں اور اپنی حالت درست کرلوں۔ خدایا میں اپنے گناہوں پر پشیمان ہوں اور سچی توبہ کرتا ہوں، مجھے معاف فرما دے، میں عہد کرتا ہوں کہ تیرے عظمت والے گھر کے جوار میں، اپنی بقیہ زندگی، تیری عبادت اور یاد میں گذار دوں گا۔(۱)

مکہ کا سفر اور کوفہ میں اخذ حدیث: حضرت فضیل مکہ جاتے ہوئے راستہ میں کوفہ میں فروکش ہو گئے، جو ان دونوں علوم شرعیہ کا گہوارہ اور علما کا مرکز تھا۔ مشہور ائمہ محدثین درس، حدیث و قرآن میں مشغول تھے، جن کے چشمہ فیض سے سیراب ہونے کے لئے دور دراز ممالک سے تشنگان علم آتے اور مستفیض ہوکر اطراف عالم میں پھیلتے، اور خدا کے دین کو پھیلاتے۔ ان

(۱) تهذیب التهذیب ۸/۲۹۴-۲۹۵ ،وفیات الاعیان لابن خلکان ٤/٤٧ ع.ر.م(سیر اعلام النبلاء ۸/٤٢٣).

ائمہ محدثین میں صغار تابعین بھی تھے جن سے حضرت فضیل رحمہ اللہ نے حدیث لی۔ تابعین کے علاوہ دیگر بڑے بڑے شیوخ سے بھی آپ نے حدیث اخذ کی، جن کی مختصر فہرست آگے آتی ہے، شیوخ اور تلامذہ کی فہرست سے ہم اچھی طرح اندازہ کرسکیں گے کہ فن حدیث میں آپ کا درجہ اور مرتبہ کیا تھا!!

اخذ حدیث کا سبب: یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت فضیل رحمہ اللہ نے توبہ کے ساتھ، بقیہ زندگی عبادت وریاضت میں گذارنے کا عہد کیا تھا، اور یہ کہ آپ کا لقب ''زاہد'' ہے جو ''صوفی'' (باصطلاح صدر اول) کا مرادف اور ہم معنی ہے، اور یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ عبادت وطاعت وہی معتبر ہوگی جو اسوۂ رسول کے مطابق ہو، زہد وتقویٰ وہی بارآور اور نتیجہ خیز ہوگا جو کتاب اللہ اور سنت کی روشنی میں ہو۔ عمل میں لذت اور حلاوت اسی وقت حاصل ہوگی جب اس میں اخلاص ہو اور شارع علیہ السلام کے بتائے ہوئے طریقہ پر ہو، خشیت الٰہی اور کامل خوف خدا اسی وقت پیدا ہوگا، جب سالک علوم شرعیہ کے چشمہ سے سیراب ہو چکا ہو۔ ''**إنما یخشی اللہ من عبادہ العلماء**'' (فاطر: ۲۸) پس حضرت فضیل کے علوم شرعیہ بالخصوص علم حدیث حاصل کرنے کا سبب، بجز اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ انھوں نے اس میدان میں قدم رکھنے سے پہلے علم شرعی حاصل کرنا ضروری سمجھا کہ ''عمل''، علم کی روشنی میں ہو۔ اوران کا قدم جادہ سنت سے نہ ہٹے، اورتا کہ وہ '' عاملة ناصبة'' (الغاشیة: ۳) کے مصداق نہ بنیں۔

ہم یہاں پر علامہ شعرانی کا قول ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں، جس سے معلوم ہوجائے گا کہ ایک زاہد اور صوفی کے لئے علوم شرعیہ سے آگاہی بلکہ اس پر عبور کہاں تک ضروری ہے، وہ فرماتے ہیں:

''**وقد اجتمع القوم علی أنہ لا یصلح للتصدر فی طرق اللہ، إلا من تبحر فی الشریعة، وعلم منطوقھا ومفھومھا، وخاصھا وعامھا، و ناسخھا ومنسوخھا، وتبحر فی لغة العرب، حتی عرف مجازاتھا واستعاراتھا وغیر ذلک، فکل صوفی فقیہ ولا عکس**''(۱).

کیا آج کل کے صوفی بھی ایسے ہوتے ہیں!!؟ اور علامہ شعرانی صوفی کے بتائے ہوئے معیار پر پورے اترتے ہیں؟

سکونت مکہ اور وفات: کوفہ میں اخذ حدیث سے فارغ ہوکر آپ مکہ (زادھا اللہ شرفاً وعزاً) تشریف لے گئے، جو آپ کا اصلی مقصد اور منتہی تھا۔ وہاں پہنچ کر آپ نے شائقین کو درس حدیث دینا شروع کیا، دنیاوی علائق اور اسباب کو.....خیرباد کہہ دیا۔ لوگوں سے تعلقات بہت کم کردیئے، عزلت اور گوشہ نشینی اختیار کرلی۔ بیت اللہ کے اندر عبادت میں اکثر اوقات مشغول رہتے، خوف خدا ایسا غالب ہوتا کہ اکثر روتے۔ اسی عبادت وریاضت اور خشیت الٰہی کی محبوب حالت میں مشہور عباسی تاجدار خلیفہ ہارون رشید کی خلافت میں اول محرم ۱۸۷ھ میں بمقام مکہ انتقال فرمایا اور وہیں مدفون ہوئے (۲) (رضی اللہ عنہ

(۱) لواقح الانوار فی طبقات الأخبار قلمی ع۔ر۔م (۲) التھذیب ۸/۲۹۵، طبقات ابن سعد۵/ ۵۰۰، (سیراعلام النبلاء ۸/۴۴۲).

وأرضاه)۔انتقال کے وقت آپ کی عمر اسی برس کی تھی۔(۱)

اولاد: مورخین آپ کے ایک لڑکے کا ایک واقعہ کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں،جن کا نام علی تھا،اور جو بزرگ باپ کی زندگی میں بحالت شباب وفات کر گئے تھے۔نوجوان صاحبزادہ بھی اپنے باپ کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔بڑے صالح اور عابد تھے،کشتگان محبت الٰہی میں شمار کئے جاتے ہیں۔(۲)

امام ذہبی فرماتے ہیں: "وعلي صدوق، قدقال فيه النسائي: ثقة مأمون، قلت: خرج هو وأبوه من الضعف الغالب على الزهاد والصوفية، وعدا في الثقات إجماعا، وكان علي قانتا لله، خاشعًا وجلاً ربانيًا، كبير الشأن"(۳).

عام اخلاق و عادات: عنفوان شباب میں آپ کی اخلاقی اور عملی حالت جس قدر پست اور قابل افسوس تھی،توبہ کے بعد بالکل بدل گئی۔خدا ترسی،ہمدردی،رحم دلی،شفقت و مروت،اکل حلال،احتیاط و تقویٰ،زہد و ورع،نفس کشی،عبادت میں جفاکشی،عیش پسندی سے قطعی اجتناب،پابندی سنن،مداومت ذکر الٰہی وغیرہ بہترین اوصاف سے آراستہ ہو کر امام ہدایت،شیخ حرم،رئیس طریقت بن گئے۔

آپ کے بارے میں ائمہ محدثین کی رائیں:

کتب رجال کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر زہاد رواۃ حدیث،عبادت و ریاضت میں زیادہ مشغول رہنے کی وجہ سے فن حدیث کی طرف کما حقہ توجہ قائم نہ رکھ سکے۔علم حدیث جس اعتنا و اہتمام اور حفظ میں جفاکشی کا محتاج ہے،اس میں وہ قاصر رہے۔اس لئے ان کے حالات میں زاہد عابد کے ساتھ لین الحديث، ضعيف، صدوق له أوهام، سئي الحفظ وغیرہ الفاظ مذکور ہوتے ہیں۔مگر حضرت فضیل ان زُہاد حفاظ کی صف میں،جنھوں نے باوجود کثرت عبادت و ریاضت کے،فن حدیث کی طرف سے ذرہ بھر بے اعتنائی نہیں برتی،اور علم روایت حدیث جس جفاکشی اور توجہ کا محتاج ہے وہی اس کے ساتھ قائم رکھی،اسی لئے ائمہ جرح و تعدیل نے بالاتفاق آپ کی تعریف اور توثیق کی ہے اور آپ کے بارے میں نہایت گراں قدر اور شاندار خیالات ظاہر فرمائے ہیں۔

المعاصرة سبب المنافرة ایک مشہور مقولہ ہے،ایک زمانہ کے ہم فن اہل کمال ایک دوسرے کے کمال اور فضل کا دل کھول کر کما حقہ اعتراف نہیں کرتے،رقابت کے اثر سے مغایرت اور منافرت نمایاں ہوتی ہے،ایسی حالت میں ایک معاصر کی تعریف اور توصیف دوسرے ہم عصر کے بارے میں،اس دوسرے ہم عصر کی جلالت اور بزرگی،فضل و کمال کی معتبر اور روشن دلیل ہوگی۔سفیان بن عیینہ مشہور محدث،جو آپ کے ہم عصر ہیں اور امام زہری کے شاگرد اور علی بن المدینی،یحی بن معین کے شیخ ہیں،آپ کے متعلق فرماتے ہیں:"فضيل ثقة"(۴)۔

---

(۱) خلاصة تهذيب الكمال ص: ۳۱۰،ع.ر.م.(سیراعلام النبلاء ۸/۴۴۸)(۲) وفيات الاعيان ۴/۴۹ (۳) سیراعلام النبلاء ۸/۴۴۳

(۴) التهذيب ۸/۲۹۵،الجرح والتعديل ۷/۳۸ ع.ر.م (سیراعلام النبلاء ۸/۴۲۳).

دیگر محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال:

۱۔عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں: "فضيل بن عياض رجل صالح"(۱).

۲. امام نسائی صاحب سنن: "فضيل ثقة مامون رجل صالح (۲).

۳۔امام ابوحاتم رازی فرماتے ہیں:"صدوق "(۳)۔

۴۔امام درارقطنی فرماتے ہیں:"ثقة "(۴)۔

۵۔ابن سعد فرماتے ہیں: " كان ثقة نبيلاً فاضلاً عابداًورعاً، كثيرا الحديث" (۵)

۶۔عجلی فرماتے ہیں:" ثقة متعبد، رجل صالح" (٦)

۷۔حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:"ثقة عابد"(۷)

۸۔صاحب خلاصہ فرماتے ہیں: " شيخ الحرم، وأحد أئمة الهدى والسنن"(۸).

۹۔اسحاق بن ابراہیم طبری فرماتے ہیں: "كان صحيح الحديث، صدوق اللسان، شديد الهيبة للحديث، إذاحدث"(۹)

علاوہ بریں تلامذہ اورشیوخ کی کثرت اورآپ کا صحیحین کے رواۃ سے ہونا،فن حدیث میں آپ کے علو مرتبت،حفظ،عدالت ،مروت،جلالت کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

---

(۱) التهذيب ۲۹٥/۸ الجرح والتعديل ۷۳/۷ امام عبدالرحمن بن مہدی کا پورا قول حضرت فضیل کے بارے میں "رجل صالح، ولم يكن بحافظ"ہے۔امام شمس الدین ذہبی سیراعلام النبلاء ٤٤٨/۸ میں "حافظ" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:"واماقول ابن مهدى: لم يكن بالحافظ، فمعناه: لم يكن فى علم الحديث كهولاء الحفاظ البحور، كشعبة ومالك وسفيان وحماد وابن المبارك ونظرا ئهم، لكنه ثبت بما نقل، ماأخذ عليه فى حديث فيماعلمت".(۲) الجرح والتعديل ۷۳/۷، تهذيب ۲۹٥/۸ تذكرة الحفاظ ۲٤۷/۱ سيراعلام النبلاء ٤۲٤/۸ (۳)الجرح والتعديل ۷۲/۷ (٤)تهذيب ٥۹٥/۸ سيراعلام النبلاء ٤۲٤/۸ (٥) طبقات ابن سعد٥/٥۰۰(٦)معرفة الثقات ۲۰۷/۲ (۷) تقريب ص:۲۷۷ (۸) طبقات ابن سعد ٥/٥۰۰(۹) تهذيب ۲۹۷/۸.

شیوخ حدیث کی مختصر فہرست

(۱) سلیمان بن مہران الاعمش الکوفی: صغار تابعین سے ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے۔ "أحد الأعلام الحفاظ" (۱)، "ثقة ثبت" (۳) جیسے الفاظ کے ساتھ آپ کی توثیق کی گئی ہے۔ کبار اولیاء اللہ اور بزرگ صوفیہ میں شمار کیے جاتے ہیں، ایک ہزار تین سو کے قریب آپ کی احادیث ہیں، ۸۴ برس کی عمر میں ۱۴۸ھ میں انتقال فرمایا۔

(۲) منصور بن المعتمر الکوفی: ابراہیم نخعی وغیرہ کے تلمیذ اور شعبہ وغیرہ کے شیخ ہیں۔ "أحد الأعلام المشاهير" (۳)، "ثقة ثبت" (۴)، "متقن" (۵) کے ساتھ آپ کی تعریف کی گئی ہے، آپ کی احادیث دو ہزار کے قریب ہیں۔ آپ بھی اولیاء اللہ اور صوفیہ میں معدود ہیں۔ آپ کے ملفوظات بکثرت مذکور ہیں۔ چالیس برس تک روزہ پر مداومت کی اور تہجد پڑھتے رہے، ۱۳۲ھ میں انتقال کیا۔

(۳) سلیمان بن طرخان التیمی: تابعی ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے۔ آپ سے دو سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں، آپ بھی طبقات صوفیہ میں شمار کیے جاتے ہیں، ملفوظات قیمتی اور حد درجہ مفید ہیں۔ حماد بن سلمہ فرماتے ہیں: "لم يضع جبينه على الأرض عشرين سنة" (۶)، ابن سعد آپ کے متعلق فرماتے ہیں: "ثقة كثير الحديث، يصلي الليل كله بوضوء العشاء الآخرة" (۷)، ۹۹ برس کی عمر میں ۱۴۳ھ میں انتقال فرمایا۔

(۴) یحییٰ بن سعید الانصاری: حضرت انس رضی اللہ عنہ صحابی، اور سعید بن المسیب، قاسم بن محمد وغیرہم سے حدیث روایت کی۔ آپ امام مالک، زہری، اوزاعی وغیرہم کے بھی شیخ ہیں۔ آپ کی احادیث تین سو کے قریب ہیں، "ثقة ثبت (۸) "مأمون حجة، أثبت الناس" (۹) کے ساتھ آپ کی تعدیل و توثیق کی گئی ہے۔ ۱۴۳ھ میں وفات پائی۔

(۵) حمید الطویل: تابعی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے چوبیس حدیثیں روایت کی ہیں، امام مالک، ابن عیینہ، ثوری، شعبہ وغیرہم کے شیخ ہیں۔ بحالت نماز ۱۴۲ھ میں انتقال فرمایا۔ (۱۰)

(۶) امام صادق: نام جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ہے۔ اپنے نانا قاسم بن محمد اور عروۃ وغیرہ سے حدیث روایت کی ہے، امام مالک، سفیان ثوری اور ابن عیینہ وغیرہ کے استاذ اور شیخ ہیں۔ اولیا اللہ اور صوفیہ میں شمار کیے گئے ہیں۔ ۶۸ برس کی عمر میں ۱۴۸ھ میں انتقال فرمایا۔ (۱۱).

---

(۱) الخلاصة ص: ۱۰۰، سیراعلام النبلاء ۴۲۸/۸ (۲) معرفة الثقات ۴۳۴/۵ (۳) الخلاصة ص: ۳۸۸ (۴) معرفة الثقات ۲۹۹/۲
(۵) الجرح والتعديل ۱۷۹/۷ (۶) سیراعلام النبلاء ۲۰۰/۶ (۷) طبقات ابن سعد ۲۵۲/۷ (۸) تقریب ص: ۳۷۶ التهذیب ۲۲۳/۱۱
(۱۰) التهذيب ۳۸/۳، سیراعلام النبلاء ۱۷۳/۷ (۱۱) تهذیب ۱۰۳/۲، سیراعلام النبلاء ۲۵۵/۶.

(۷) صفوان بن سلیم الزہری: حضرت ابن عمر، ابوامامہ بن سہل، سعید بن المسیب رضی اللہ عنہم وغیرہم کے شاگرد اور امام مالک، لیث بن سعد وغیرہ کے شیخ ہیں۔ آپ بھی اولیاء اللہ اور زہاد سے ہیں۔ احمد بن حنبل فرماتے ہیں: "ثقة من خيار عباد الله الصالحين، يستشفى بحديثه، وينزل القطر من السماء بذكره"(۱) ۷۲ برس کی عمر میں ۱۳۲ھ میں انتقال فرمایا۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے شیوخ ہیں جن کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

مختصر فہرست تلامذہ:

۱۔ سفیان ثوری کوفی: حضرت فضیل کے شیخ اور استاذ ہیں، خدارسیدہ بزرگ صوفی اور ولی اللہ تھے۔ خطیب بغدادی فرماتے ہیں: "كان الثوری إماماً من أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين، مجمعا على إمامته مع الإتقان والضبط والحفظ والمعرفة والزهد والورع"(۲)، شیوخ کی طرح آپ کے تلامذہ بھی بہت زیادہ ہیں، آپ سے حدیث روایت کرنے والوں کی تعداد بیس ہزار تک ہے، شیوخ میں اَعمش اور ابن عجلان نے، اقران میں شعبہ اور مالک نے آپ سے حدیث لی ہے۔ ۱۶۱ھ میں انتقال کیا۔

۲۔ سفیان بن عیینۃ کوفی: حضرت فضیل کے اقران اور معاصرین سے ہیں، ان کے علاوہ امام زہری وغیرہ سے بھی حدیث روایت کی ہے۔ امام احمد بن حنبل، یحیی ابن معین، علی بن المدینی، شعبہ وغیرہم کے شیخ ہیں، احادیث مرویہ کی تعداد سات ہزار کے قریب ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: "لو لا مالك وابن عيينة لذهب علم الحجاز"(۳)، آپ بھی بزرگ صوفیہ میں شمار کیے گئے ہیں۔ ۱۹۸ھ میں انتقال فرمایا۔

۳۔ عبداللہ بن المبارک المروزی: حضرت فضیل کے علاوہ سلیمان تیمی، ہشام بن عروہ وغیرہ سے حدیث روایت کی ہے۔ آپ کے شیوخ میں سے ثوری اور ابن عیینہ نے آپ سے حدیث لی ہے، آپ کا بیان ہے کہ میں نے ایک ہزار شیوخ سے حدیث روایت کی ہے۔ سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں: "ابن المبارك عالم المشرق و المغرب"(۴) طبقات صوفیہ میں آپ بھی شمار کیے گئے ہیں۔ آپ کے ملفوظات بکثرت مروی ہیں۔ ۱۱۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۱ھ میں انتقال کیا۔

۴۔ یحیی بن سعید القطان: "الحافظ الحجة، أحد أئمة الجرح والتعديل"،(۵) "ثقة متقن حافظ إمام قدوة"(۶)، الفاظ کے ساتھ آپ کی توصیف کی گئی ہے، آپ کے شاگرد امام احمد آپ کے متعلق فرماتے ہیں: "ما رأت عيناى مثله"(۷) ۷۸ برس کی عمر میں ۱۹۸ھ میں انتقال فرمایا۔ وفات کے بعد زہیر بن نعیم نے خواب میں دیکھا کہ آپ کے جسم پر ایک کرتہ ہے جس

---

(۱) التهذيب ٤/٤٢٥ (۲) تاريخ بغداد ٩/١٥١ (۳) تهذيب التهذيب ٤/١١٩ ع.ر.م، سير اعلام النبلاء ٨/٣٨٩ وفيه زيادة: "وما بينهما"، تاريخ بغداد ١٠/١٦٢ (٤) الخلاصة ص:٢١٢ (٥) الخلاصة ص:٤٢٣ (٦) التقريب ص:٣٧٥ (٧) التهذيب ١١/٢١٨.

کے دونوں مونڈھوں کے درمیان یہ عبارت لکھی ہوئی ہے: "بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب من الله العزيز الحكيم، براءة ليحيى بن سعيد القطان من النار." (۱)

۵۔ عبدالرحمٰن بن مہدی: "الحافظ الإمام العلم" (۲)، "ثقة، ثبت، حافظ، عارف بالرجال والحديث" (۳) کے ساتھ آپ کی توثیق کی گئی ہے۔ ثوری، شعبہ، مالک وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے، آپ کے تلامذہ میں ابن المبارک، ابن معین، امام احمد جیسی عظیم الشان ہستیاں ہیں۔

علی بن المدینی فرماتے ہیں: "أعلم الناس بالحديث ابن مهدى" (۴)، قواریری کہتے ہیں کہ: "ہم کو عبدالرحمٰن بن مہدی نے اپنی یاد سے بیس ہزار حدیثیں املا کرائیں ہیں" (۵)، اولیاء اللہ اور صوفیہ میں شمار کئے گئے ہیں۔ ہر دو رات میں قرآن پاک ختم کرتے اور ہر سال حج کرتے، ۶۳ برس کی عمر میں ۱۹۸ھ میں انتقال کیا۔

۶۔ امام شافعی: محمد بن ادریس ابوعبداللہ الشافعی "الإمام العلم المجدد لامر الدين" (۶)، آپ کے فضائل ومناقب بے شمار ہیں، جسے ضرورت ہو حافظ کی توالی التأسیس اور کتب رجال وسیر کا مطالعہ کرے، آپ بھی کبار اولیا اللہ اور خدا رسیدہ بزرگ صوفیہ سے تھے، آپ کے ملفوظات نہایت مفید اور قیمتی ہیں، ۵۴ برس کی عمر میں ۲۰۴ھ میں انتقال فرمایا۔

۷۔ عبداللہ بن الزبیر الأسدی الحمیدی: "ثقة فقيه حافظ إمام" (۷) کے اوصاف کے ساتھ سرفراز کئے گئے ہیں۔ ابن عیینہ کی خدمت میں ۱۹ برس رہے، آپ کے شاگرد امام ابوحاتم رازی فرماتے ہیں: "ثقة إمام، أثبت الناس فى ابن عيينة (۸)، امام شافعی کی خدمت میں رہ کر ان سے فقہ پڑھی۔ امام بخاری کے شیخ ہیں۔ امام حاکم فرماتے ہیں: "كان البخارى إذا وجد الحديث عندا لحميدى، لا يعدوه إلى غيره" (۹)، ۲۱۹ھ میں انتقال کیا۔

۸۔ عبداللہ بن محمد المسندی: آپ کو احادیث مسندہ کے ساتھ شغف تھا، اس وجہ سے آپ کو مسندی کہا جاتا ہے۔ ابن عیینہ وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے۔ ۱۱۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۹ھ میں وفات پائی۔ احمد بن یسار فرماتے ہیں: "صاحب سنة، عرف بالضبط والإتقان" (۱۰) امام بخاری کے استاد اور یمان جعفی کے پوتے ہیں، جن کے ہاتھ پر امام بخاری کے دادا مسلمان ہوئے تھے۔

۹۔ عبدالرزاق بن ہمام الحمیری: حافظ نے آپ کے متعلق لکھا ہے: "ثقة حافظ مصنف شهير" (۱۱) ابن جریج، امام مالک وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے، امام احمد، ابن معین وغیرہ آپ کے شاگرد ہیں۔ ۸۵ برس کی عمر میں ۲۱۱ھ میں انتقال کیا۔

---

(۱) التهذيب ۲۱۹/۱۱ (۲) الخلاصة ص:۲۳۵ (۳) التقريب ص:۲۱۰ (٤) التهذيب ۲۸۱/٦ (٥) سير اعلام النبلاء ۱۹٥/۹ (٦) التقريب ص: ۲۷۹ (۷) التقريب ص:۱۷۳ (۸) الجرح والتعديل ٥۷/٥ (۹) تهذيب ۲۱٦/٥ (۱۰) الخلاصة ص: ۲۱۳ (۱۱) التقريب ص:۲۱۳.

۱۰۔عبداللہ بن عمر القواریری: امام بخاری، مسلم، ابوداود کے استاد ہیں۔۸۴ برس کی عمر میں ۲۳۵ھ میں انتقال کیا۔

۱۱۔عبدالملک بن قریب الاصمعی: لغت کے مشہور امام، امام مالک کے شاگرد اور ابن معین وغیرہ کے استاد ہیں۔۲۱۳ھ میں بصرہ میں انتقال کیا۔

۱۲۔یحیی بن یحییٰ التمیمی: امام مالک، لیث بن سعد کے شاگرد، اور امام بخاری، مسلم کے شیخ ہیں۔''ثقة ثبت إمام حافظ'' (۱). آپ کے اوصاف ہیں۔۲۲۶ھ میں انتقال کیا۔

۱۳۔عبداللہ بن وہب المصریٰ الفقیہ: ''ثقة، حافظ، عابد، أحد الائمة'' (۲) آپ کے مشہور اوصاف ہیں۔امام مالک ،ثوری وغیرہ کے شاگرد، اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ کے شیخ ہیں۔آپ کے شیخ لیث بن سعد نے بھی آپ سے حدیث روایت کی ہے۔ آپ نے ایک لاکھ حدیث بیان کی ہے۔۷۴ برس کی عمر میں ۱۹۹ھ میں وفات پائی۔

۱۴۔احمد بن عبداللہ بن یونس الکوفی: ''ثقة حافظ'' (۳) آپ کا مشہور وصف ہے، امام بخاری، مسلم، ابوداود کے شیخ ہیں۔ ۹۴ برس کی عمر میں ۲۲۷ھ میں انتقال کیا۔

۱۵۔ابوعمار الحسین بن حریث المروری: بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی کے شیخ ہیں، حج سے واپسی میں ۲۴۴ھ میں انتقال فرمایا۔

۱۶۔حضرت سری سقطی: کنیت ابوالحسن، نام سری (بفتح سین وکسر راء) بن المغلس (بضم میم وفتح غین وکسر لام)، لقب زاہد، وطن بغداد، حضرت معروف کرخی کے خاص شاگرد ہیں، اور حضرت جنید کے ماموں اور استاد ہیں۔آپ نے حضرت فضیل کے علاوہ ھشیم، یزید بن ہارون وغیرہ سے بھی حدیث لی ہے۔ابن خلکان آپ کے بارے میں فرماتے ہیں:'' كان أوحد أهل زمانه في الورع وعلوم التوحيد'' (۴) حافظ فرماتے ہیں: ''اشتهر بالصلاح والزهد والورع '' (۵)، حضرت جنید فرماتے ہیں:'' أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رأى مضطجعا إلا في علة الموت''، آپ کے فضائل، مناقب، کرامات، ملفوظات، بکثرت منقول اور مشہور ہیں۔خطیب نے تاریخ بغداد ۹/ ۱۸۷ میں، حافظ لسان المیزان ۳/۱۳ میں، ابن خلکان نے وفیات ۴/ ۵۷، میں شعرانی نے لواقح الانوار میں، اور دوسرے مورخین اور اصحاب سیر نے آپ کے حالات وغیرہ بالتفصیل لکھے ہیں۔ ماہ رمضان ۲۵۱ھ، یا ۲۵۳ھ، یا ۲۵۶ھ، یا ۲۵۷ھ میں انتقال فرمایا، اور بغداد کے مقبرہ شونیزیہ میں مدفون ہوئے رضی الله عنه وأرضاه ورزقنا اتباعه.

یہ آپ کے تلامذہ کی مختصر فہرست ہے، زیادہ تفصیل کا موقع نہیں ہے اس لئے نظر انداز کر دی گئی۔

حضرت فضیل کا شمار طبقہ صوفیا میں: موجودہ زمانہ کے مروجہ تصوف اور صوفیت کا نقشہ سامنے رکھتے ہوئے، کسی محدث کو ''صوفی'' کہنا، ان لوگوں کے لئے تعجب کا باعث ہوگا، جو تصوف کی حقیقت اور تاریخ اور اس کے ابتدائی حالات

(۱) التقريب: ۱۹۳ (۲) الخلاصة: ۲۱۸ (۳) التهذيب ۱/ ۵۰.

اور مختلف ادوار کی تفصیل سے بے خبر ہیں۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ محدثین کرام کے یہاں (جو سنت کے دلدادہ اور شیدائی ہوتے تھے، حدیث رسول ﷺ کی تدوین اور اشاعت واتباع میں اپنی عمریں گذار دیتے تھے، بدعتوں سے دور رہتے، اور ہر ممکن طریقہ سے اس کی تردید کرتے تھے)، نہ کسی ولی اللہ اور بزرگ کا عرس ہوتا تھا، نہ قوالی کی مجلس، نہ چلہ کشی اور نہ درگاہ، نہ قبروں کا چڑھاوا ہوتا تھا اور نہ فاتحہ و نذرانوں پر گذارہ، نہ اہل حال کا اچھل کود اور ناچنا اور تھرکنا، نہ قبروں کو سجدہ، نہ استمداد بالاموات، اور نہ مجلس میلاد بصورت مروجہ۔ بلکہ احادیث رسول ﷺ کا درس، سنت رسول ﷺ کی پابندی اور اس کی اشاعت، اسی کا چرچا اور اسی کی دھن، جس کو موجودہ مروجہ صوفیت سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے، بلکہ بیر ہے۔

امام قشیری اپنے مشہور رسالہ میں لکھتے ہیں: ''آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک صحابی کے لقب کے سوا اور کوئی لقب پیدا نہیں ہوا تھا، کیوں کہ صحبت کے شرف وفضل سے بڑھ کر کوئی شرف نہیں ہوسکتا، صحابی کے بعد تابعی اور تبع تابعی کا لقب پیدا ہوا، یہ زمانہ بھی گذر چکا، تو بزرگان دین اور صلحائے امت زاہد وعابد کے لقب سے ممتاز ہوئے، اور چوں کہ زہد وعبادت کا دعوی ہر فرقہ کرتا تھا، یہاں تک کہ مبتدعین بھی کرتے تھے، اس لئے جو لوگ خاص اہل سنت وجماعت میں سے زاہد اور اہل دل ہوئے وہ ''صوفی'' کہلائے، اور یہ لقب دوسری صدی ہجری ختم ہونے سے پہلے رائج ہو چکا تھا۔''

اس تصریح سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تصوف ابتدا میں صرف زہد وعبادت کا نام تھا، یا بالفاظ دیگر: تصوف نام تھا، دنیا سے بے رغبتی، تقوی، اجتناب بدعات، صبر وشکر، توکل ورضا، شوق اتباع سنت، مکارم اخلاق کے ساتھ اتصاف اور ان کی اشاعت، امتثال اوامر اور اجتناب نواہی کا۔ ظاہر ہے کہ اس تصوف کے خیر محض اور نافع ہونے میں کس کو شبہ ہوسکتا ہے! پس اس حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے کسی محدث کو صوفی کا لقب دینا، جو علم وعمل کا مجسمہ ہو، زہد اور ورع، تقوی وعبادت کا پیکر ہو بالکل درست اور صحیح ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محقق شعرانی نے اپنی مشہور کتاب ''لواقح الانوار'' میں خلفائے اربعہ اور دیگر اکابرین صحابہ، پھر کبار تابعین اور اتباع تابعین اور دیگر صلحائے امت کو بحیثیت اولیاء اللہ اور مقتدی صوفیہ ہونے کے ذکر کیا ہے، اور ان کے ملفوظات بھی بکثرت ذکر کئے ہیں۔

علامہ شعرانی نے جہاں حضرت فضیل کے شیوخ حدیث: سلیمان تیمی، منصور بن المعتمر، اعمش، امام صادق کو مانتے ہوئے مقتدی صوفیوں میں ذکر کیا ہے۔ وہاں حضرت فضیل کو بھی ایک بزرگ صوفی اور ولی اللہ ہونے کی حیثیت سے ذکر کیا ہے، اور آپ کے ملفوظات اور حکیمانہ مقولے بیان کئے ہیں، بہتر ہوگا اگر ہم آپ کے زہد وورع اور دیگر پاکیزہ اوصاف کا مختصر خاکہ پیش کردیں۔

زہد وورع: آپ کے زہد وورع، عبادت وریاضت کا نقشہ امام ابن حبان نے کتاب الثقات (۳/۳۱۵) میں بایں الفاظ میں بیان فرمایا ہے: ''أقام بالبيت الحرام مجاورا، مع الجهد الشديد والورع الدائم والخوف الوافر والبكاء الكثير، والتخلي بالوحدة، ورفض الناس، وما عليه أسباب الدنيا إلى أن مات''.

یعنی: '' آپ نے بیت اللہ کے جوار میں اس حال میں زندگی گذاری کہ عبادت میں انتہائی کوشش اور محنت کرتے تھے، ورع دائمی، خوف کامل، کثرت سے رونا، خلوت اور تنہائی میں، ترک تعلقات اور دنیاوی اسباب وعلائق سے اجتناب آپ کے اوصاف تھے جو آپ کے ساتھ آخر دم تک قائم رہے''۔

عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں: '' أما أورع الناس فضیل بن عیاض '' (۱)، یعنی: '' حضرت فضیل سے بڑھ کر کوئی متورع نہیں ہے''۔ خلافت عباسیہ کے مشہور علم پرور تاجدار ہارون رشید نے آپ کے متعلق کہا: ''ما رأیت فی العلماء أهیب من مالک، ولا أورع من الفضیل''، یعنی: '' علماء میں حضرت فضیل سے بڑھ کر میں نے متورع اور زاہد کسی کو نہیں دیکھا۔(۲)

حضرت فضیل نے ایک دفعہ فرمایا کہ: '' اگر ساری دنیا مجھے دیدی جائے اس شرط پر کہ مجھ سے اس کے متعلق حساب نہیں لیا جائے گا، تب بھی میں اس کو قبول نہیں کروں گا، بلکہ جس طرح ایک انسان مردار اور گندگی سے بچنے کے لئے اپنے کپڑے اٹھا کر چلتا ہے، اسی طرح میں دنیا سے نفرت اور پرہیز کروں گا کہ مبادہ مجھ کو اس کا کچھ اثر نہ پہنچ جائے۔''(۳)۔

خشیت الٰہی: آپ نے توبہ کے وقت عہد کیا تھا کہ ذکر الٰہی اور نازل شدہ حق کے لئے آپ کا دل نرم ہو جائے گا، چنانچہ ایسا ہی ہوا، آپ پر خدا کا خوف اس قدر غالب ہوتا کہ اکثر روتے، اور اس غلبہ خوف کے باعث آپ کے چہرے پر حزن وغم ظاہر اور ہویدا ہوتا، گویا مجسمہ حزن وغم معلوم ہوتے۔ عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں: "إذا نظرت إلی فضیل بن عیاض جد دلی الحزن ومقت نفسی ثم بکی "(۴) جس دن آپ کا انتقال ہوا ہے حضرت وکیع نے کہا: "ذهب الحزن الیوم من الأرض "(۵) (دنیا سے آج غم اُٹھ گیا)۔

آج کل کے صوفیوں کی طرح، آپ کے یہاں مجلس سماع منعقد نہیں ہوتی تھی، جس میں حال وقال اور اچھل کود ہو۔ جو دل اور کان خدا کا کلام سن کر متاثر نہ ہوں، نہ سننے والوں پر خوف اور خشیت طاری ہو، اور نہ ایمان میں تازگی پیدا ہو، اور امرد وبے ریش وبروت خوش گلولونڈوں سے قوالی اور غزل سن کر وجد میں آجائیں، اچھلنے اور کودنے لگیں، تھرکنے اور ناچنے لگیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا ایمان سالم، دل صاف، اور روح پاک ہے۔

---

(۱) التهذیب ۸/۲۹۵، سیراعلام النبلاء ۸/۴۲۴ (۲) التهذیب ۸/۲۹۵، سیراعلام النبلاء ۸/۴۲۵ (۳) سیراعلام النبلا ۸/۴۳۲ حلیة الاولیاء ۸۔۸۹ (۴/۵) التهذیب ۸/۲۹۶، ۲۹۷۔

☆ واضح ہو کہ صوفیوں کا مجلس سماع قائم کرنا، اس میں خوش گلولڑکوں یا جوان مرد اور عورتوں سے هار مونیم یا کسی اور باجے کے ساتھ قوالی وغیرہ سننا، جس میں شرکیہ اشعار بھی ہوتے ہیں، اور سن کر اچھل کود کرنا، اور ناچنا تھرکنا، فسق و بدعت ہے۔ ایسی مجلس کا ثبوت قرون اولیٰ مشهود لهابالخیر میں نہیں پایا جاتا۔

حنفی مذہب کے ایک بہت بڑے فقیہ علامہ ابراهیم حلبی متوفی ۹۵۶ھ مصنف "ملتقی الابحر" اپنے رسالہ: " الرهص والوقص لمستحل الرقص "(ص: ۸) میں ائمہ سلف سے لهوولعب اور عبث کاموں کی حرمت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

حضرت فضیل ان خرافات سے پاک تھے، وہ ان لوگوں میں تھے، جن کے متعلق رب کا ارشاد ہے: "اللہ نزل أحسن الحدیث کتاباً متشابهاً مثانی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم وقلوبهم إلی ذکر الله "(الزمر:۲۳)۔

(اللہ نے بہترین باتیں، یعنی: ایسی کتاب نازل فرمائی ہے، جس کے مضامین میں یکسانیت ہے اور جو مختلف طریقوں سے مکرر بیان کئے گئے ہیں، جن کو سن کر رب سے ڈرنے والوں کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، پھر ان کے دل اور بدن اللہ کی یاد کی طرف جھک جاتے ہیں اور نرم ہو جاتے ہیں)۔

آپ کے خادم ابراہیم بن الاشعث فرماتے ہیں: "ما رأیت أحداً، کان الله فی صدره أعظم من الفضیل، کان إذا ذکر الله عنده، وسمع القرآن، ظهر به من الخوف والحزن، وفاضت عیناه، فبکی حتی یرحمه من بحضرته" (۱)۔

یعنی: "حضرت فضیل سے بڑھ کر کسی کے دل میں اللہ کی عظمت اور جلال، میں نے نہیں دیکھا، آپ کے حضور میں جب اللہ کا ذکر ہوتا یا آپ قرآن سنتے، تو خوف وحزن سے آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے اور آپ اس قدر روتے کہ دوسروں کو آپ کی حالت پر ترس آتا"

"حیث علم حرمة اللعب واللهو والعبث، علم حرمة الرقص والدوران الذی تفعله هذه الطائفة (أی جماعة الطرق)، فإنه داخل فی العبث أو اللعب، وهو بالعبث أنسب، لخلوه من اللذة التی فی اللعب، اللهم إلا أن تکون نفوسهم تستلذه بتسویل شیطانی، فیدخل حینئذ فی حد اللعب، وقد قررنا حرمته، مالم یکن مما استثناه الشارع، والتصریح بحرمة الرقص مشهور فی کتب ائمتنا وغیرها، قال البزازی والقرطبی: إن هذا الغناء وضرب القضیب والرقص، حرام بالإجماع عند مالك والشافعی واحمد، وسید الطائفة الشیخ أحمد الیسوی صرح بحرمته، ورأیت فتوی شیخ الإسلام جلال الملة والدین الکیلانی أن مستحل هذا الرقص کافر.

ولما علم أن حرمته بالإجماع، لزم أن یکفر مستحله' وللشیخ الزمخشری فی کشافه کلمات فیهم تقوم بها علیهم الطامة، ولصاحب النهایة والامام المحبوبی أیضا أشد من ذلك.

وقال فی شرح الکنز بعد ما ذکر قوله علیه الصلوة والسلام: کل لعب ابن آدم حرام إلا الثلثة الخ۔ وهذا نص صریح فی تحریم الرقص، الذی یسمیه المتصوفة الوقت وسماع الطیب، وإنما هو سماع فیه أنواع الفسق، وأنواع العذاب فی الآخرة.

وقال فی الیتیمیة: سئل الحلوانی عمن سمو أنفسهم بالصوفیة واختصوا بنوع لبسته، واشتغلوا باللهو والرقص وادعوا لأنفسهم المنزلة؟، فقال: افتر واعلی الله کذباً أم به جنة، فلیس النبی صلی الله علیه وسلم من ألدد ولا الددا منه، ونهی عن لبس الشهرتین، فلیسوا علی شئی، الأ ساء مایزرون".

متصوفین کے غلط اور احمقانہ استدلالات کی تردید اورابطال کے بعد فرماتے ھیں: "وأعلم ان المعصیة، إذا عملها صاحبها مع اعتقاد أنها معصیة سمی فاسقاً، وإلا یسمی مبتدعا، فإن اعتقد مع ذلك کونها مشروعة فی الدین جوازا أوندباأو وجوبا، فهو مبتدع، فالفسق أعم من البدعة، فکل بدعة فسق ولاعکس، فیکون هولاء بفعلهم هذا فساقا مبتدعین، لعلمهم المعصیة، معتقدین أنها طاعة"، خلاصه اس طویل عبارت کا یه هے که باجماع ائمه اربعه و تصریح فقهاء حنفیه سماع، غناء، رقص، باجے اور صوفیوں کا مخصوص لباس پهننا یه سب افعال معصیت اور فسق و بدعت هونے کی وجه سے حرام هیں اور ایسا کرنے والے فاسق اور بدعتی هوا پرست هیں ۔ عبیدالله رحمانی

حضرت منصور بن عمار فرماتے ہیں: ''مارأیت أغزر د معاعندالذکر من ثلاثة: فضیل بن عیاض وابوعبدالرحمن الزاهدو هارون الرشید'' (۱)

صبر و شکر: مصائب میں صبر واستقامت اور شکر ورضا، یہ اوصاف آپ کے اندر بدرجہ اتم موجود تھے۔ابوعلی الرازی فرماتے ہیں:' میں حضرت فضیل کی صحبت میں تیس برس تک رہا، اور آپ کو کبھی اس مدت میں ہنستا اور مسکراتا ہوا نہ دیکھا، بجز ایک دفعہ کے جب کہ آپ کے نوجوان صاحبزادے علی انتقال کر گئے تھے، میں نے آپ سے اس غم کے موقعہ پر ہنسنے کا سبب دریافت کیا؟ آپ نے فرمایا:''لأن الله أحب أمراً فاحببت ذلک الأمر''(۲)، ''خدا کو ایک امر پسند آیا اور اچھا معلوم ہوا، تو مجھے بھی پسند آیا اور میں بھی خوش ہو گیا۔''

اللہ اللہ نوجوان اور صالح لخت جگر جدا ہو رہا ہے، غم اور رنج کا پہاڑ ٹوٹ پڑا ہے، لیکن آپ ہیں کہ خدا کی مرضی اور خوشنودی کو مقدم رکھتے ہوئے صبر و شکیبائی کا وہ اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہیں، جس کو شاید امت کا کوئی بزرگ نہ پیش کر سکا ہو۔حقیقت یہ ہے کہ یہ ولایت کا وہ مقام ہے جہاں کم لوگ پہنچتے ہیں۔

اکل حلال اور استغنا و احتیاط: حصول معاش اور اس کے اسباب میں بزرگان دین انتہائی احتیاط کرتے رہے ہیں، ان کا احتیاط اور استغنا اس حد تک ہوتا تھا کہ ظاہر بین نگاہیں اس احتیاط کو ریا پر محمول کریں گی۔حضرت فضیل کے احتیاط و استغنا کی کیفیت واقعات ذیل سے معلوم کیجئے۔

ایک دفعہ آپ اور آپ کے ہم عصر ابن عیینہ محدث اور چند دوسرے حضرات ہارون رشید کے بلانے پر، اس کے دربار میں گئے مجلس کے اختتام پر ہر ایک کو دراہم کی ایک ایک تھیلی پیش کی گئی۔حضرت فضیل کے علاوہ سب نے قبول کر لی۔ہارون رشید نے کہا: ابوعلی! (کنیت حضرت فضیل) اگر آپ اپنے لئے حلال نہ سمجھتے ہوں، تو کسی مقروض کو دے دیجئے کہ قرض ادا کر دے یا کسی بھوکے محتاج کو دے دیجئے، یا ننگے کو کپڑے پہنا دیجئے آپ نے بالکل انکار کر دیا۔ابن عیینہ فرماتے ہیں کہ میں نے دربار سے باہر نکل کر کہا: آپ نے انکار کر کے غلطی کی، لے کر وجوہ خیر میں صرف کر دیتے۔یہ سن کر آپ نے میری ڈاڑھی پکڑ لی، اور فرمایا کہ تم فقیہ شہر ہو، امور شرعیہ میں تمہارے اوپر لوگوں کی نظر رہتی ہے اور تم ایسی غلطی کر رہے ہو، اگر مقروض اور بھوکوں، ننگوں کے لئے یہ مال درست اور مباح ہوتا، تو میرے لئے بھی درست ہوتا۔(۳)

بشر بن الحارث فرماتے ہیں:'' مجھے ایسے دس بزرگ معلوم ہیں، جن کے پیٹ میں حلال روزی کے سوا حرام اور مشکوک چیز کبھی نہیں گئی۔اگرچہ ان کو تنگ دستی کی وجہ سے دھول کیوں نہ پھانکنی پڑی ہو۔پھر انھوں نے ان دس بزرگوں میں حضرت فضیل کو بھی شمار کیا۔(۴)

---

(۱) تاریخ بغداد للخطیب ۱۴/۴۸ (۲) وفیات الاعیان لابن خلکان ۴/۵۰ ع.ر.م الحلیة ۸/۱۰۰ ـ (۳) تاریخ بغداد للخطیب ۱۴/۸

(۴) تهذیب التهذیب ۸/۲۹۶ ع.ر.م، سیر اعلام النبلاء ۸/۴۲۵.

علامہ شعرانی فرماتے ہیں: ''کان یسعی علی الدوام، وینفق من ذلک علی نفسه وعیا له''.

یعنی: ''آپ ہمیشہ اپنی ذاتی کمائی اور مزدوری سے اپنا اور اہل وعیال کے خرچ کا انتظام کرتے رہے'' ۔کیا موجودہ علما اور صوفیا ان بزرگان دین کے عمل کو اپنے لئے نمونہ بنائیں گے؟ اور احتیاط واستغنا کے ذریعہ اپنی بے قدری کو عزت اور رفعت، حرمت و وقار سے بدلنے کی کوشش کریں گے؟ (وما ابرئی نفسی إن النفس لأمارة بالسوء) (یوسف:۵۳)۔

کلمہ حق : ایسے علما کم ہیں جو امرا اور سلاطین کی صحبت میں رہ کر، ان کی جا و بے جا خوشامدوں اور جھوٹی تعریفوں سے پرہیز کرتے ہوں، اور ان کو ان کے عیوب سے مطلع کرتے ہوئے، ان کے فرائض پر متنبہ کرتے ہوں۔ آپ حضرت فضیل کو ان بزرگوں کی صف میں پائیں گے، جو امرا اور سلاطین سے ملتے تو ان کی خوشامد اور جھوٹی تعریف نہ کرتے، بلکہ ان کو، ان کی بے اعتدالیوں اور زیادتیوں پر تنبیہ کرتے، اور سلطنت وحکومت کے عظیم بار سے اچھے طریقہ پر عہدہ برآ ہونے کی تلقین کرتے۔

خلافت عباسیہ کے مشہور تاج دار خلیفہ ہارون رشید کی شوکت وعظمت، ہیبت وسطوت سے کون ناواقف ہے۔ حضرت فضیل حج کے موقعہ پر مکہ میں خلیفہ موصوف سے ملے تو فرمایا: ''أنت المسئول عن هذه الأمة'' (۲) (یادرکھو تم سے امت کے بارے میں پوری بازپرس کی جائے گی) کیسی جامع تنبیہ ہے۔ درحقیقت قول نبوی: ''کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته'' (۳) کی تفسیر ہے۔

ابن عیینہ فرماتے ہیں: ایک مرتبہ ہم ہارون رشید کی دعوت پر اس کے یہاں گئے۔ آخر میں حضرت فضیل چادر سے سر چھپائے ہوئے پہنچے، مجھ سے دریافت فرمایا: امیر المؤمنین کون ہیں؟، میں نے ہارون رشید کی طرف اشارہ کرکے بتادیا۔ آپ نے اس کو مخاطب کرکے فرمایا: ''أنت الذی أمر هذه الأمة فی یدک وعنقک، لقد تقلدت أمراعظیما'' (۴) (کیا تمہارے ہاتھ میں امت کی نکیل ہے؟، اور کیا تمہاری گردن پر امت کا بار سیاست ہے؟، یادرکھو! تم نے اپنے سر، بار عظیم لے لیا ہے)، خلیفہ اس جامع اور موثر تنبیہ اور مختصر نصیحت کو سن کر رونے لگا۔ کیا دور حاضر کے امرا اس سے سبق حاصل کریں گے! اور حق بات سن کر بجائے برافروختہ اور لال پیلے ہونے کے، اثر پذیر ہوکر اپنی اصلاح کریں گے؟۔

کرامت اور ولایت : مسلمانوں میں پیر پرست فرقہ، بزرگان دین کی کرامات کے بارے میں انتہائی غلو اور غیر معمولی سادگی بلکہ جہالت سے کام لیتا ہے۔ اس گروہ کو اس سے بحث اور مطلب نہیں کہ وہ کرامت جسے وہ کسی بزرگ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ نصوص شرعیہ سے متصادم ہے، اور خدائی صفت اور فعل میں شرکت بلکہ ولی کا درجہ، خدا سے بڑھانے والی ہے۔ بس جس صوفی اور پیر

(۲+۳) بخاری کتاب الاحکام باب قوله الله تعالی: ''أطیعوا الله وأطیعوا الرسول ۸/۱۰۴، مسلم کتاب الامارة باب فضیلة الامام العادل (۱۸۲۹) ۳/۱۴۲۵ (۴) وفیات الاعیان ۴/۴۷-۴۸ ع.ر.م، سیراعلام النبلاء ۸/۴۴۰، ۴۴۱.

نے کسی مرید کو بے وقوف بنا کر اپنے جال میں پھنسانا چاہا، اور اس کو "وہابیوں" سے بدظن کر کے "مسلمان" بنانا چاہا۔ ولی کو خدا کا درجہ دینے والی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھانے والی، یا غلط اور جھوٹی دو چار کرامت بیان کر دی، اور کبھی اپنے بھی دو چار شعبدے دکھا کر کہہ دیا کہ وہابی کرامت کے منکر اور اولیاء اللہ کے دشمن ہیں۔ کمبخت پیٹ ایسی بلا ہے کہ آدمی اس کے واسطے ایمان اور دیانت کے خلاف، اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے خلاف سب کچھ کہہ اور کر ڈالتا ہے۔ إنا لله وإنا إليه راجعون.

اہل حدیثوں کی طرف سے تقریر اور تحریر کے ذریعہ بارہا کہا جا چکا ہے کہ ہم سچے اولیا اور بزرگوں کی صحیح طور سے ثابت شدہ کرامتوں کے منکر نہیں ہیں۔ ہاں ایسی کرامتوں کو تسلیم کرنے کے لئے کبھی تیار نہیں ہیں، جو ولی کو خدا کا درجہ دے دیں، یا وہ کرامت، نص شرعی کے خلاف ہو اور بے سند ہو۔ آیئے ہم آپ کو حضرت فضیل کی صحیح طور پر ثابت شدہ کرامت بتائیں، جو اگرچہ پیر پرستوں کی نظر میں کوئی بڑی تعجب خیز کرامت نہیں ہے، مگر اہل علم حضرات کی نظر میں ان کی ولایت اور بزرگی کی بین دلیل ہے۔

"عبدالرزاق (صنعانی) محدث فرماتے ہیں: کہ میں مکہ میں حضرت فضیل کے پاس بیٹھا ہوا تھا، آپ نے خلیفہ ہارون رشید کو سامنے سے گذرتا ہوا دیکھ کر فرمایا: خلیفۃ المسلمین کو ناپسند کرتے ہیں، حالاں کہ میرے نزدیک اس سے بڑھ کر کوئی عزیز نہیں ہے۔ اس کے مرتے ہی تم بڑے بڑے اہم واقعات اور حوادث دیکھو گے۔" (۱)

عثمان بن کثیر الواسطی فرماتے ہیں: "ایک دفعہ حضرت فضیل نے فرمایا: امیر المومنین کی موت سے زیادہ اور کسی کی موت مجھ پر شاق نہیں گذرے گی۔ میری تمنا ہے کہ میری عمر کا کچھ حصہ لے کر خلیفہ کی عمر بڑھا دی جائے۔ ہمیں سن کر تعجب ہوا اور یہ بات بڑی اہم معلوم ہوئی۔ لیکن جب ہارون رشید کا انتقال ہوا، اور ان کے مرتے ہی مختلف فتنے پیدا ہو گئے، اور مامون کی خلافت میں "فتنۂ خلق قرآن" ظاہر ہوا، جس میں صلحائے امت اور علمائے حق کو طرح طرح کی دل ہلا دینے والی تکلیفیں دی گئیں، تو ہم کو شیخ کی بات یاد آئی، ہمیں یقین ہو گیا کہ آپ نے جو بات کہی تھی اس سے خوب اچھی طرح واقف تھے۔" (۲) (بما ألهمه ربه) .

ملفوظات: اختصار کا خیال دامن گیر ہے اس لئے چند ملفوظات پیش کئے جاتے ہیں:

(۱) "من خاف الله لم يضره أحد، ومن خاف غير الله لم ينفعه أحد" (۳) (جس کے دل میں صرف خدا کا ڈر ہوگا اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا، اور جو غیر اللہ سے ڈرے گا اسے کوئی نفع نہیں پہونچا سکتا)۔

(۲) "لأن يلاطف الرجل أهل مجلسه ويحسن خلقه معهم، خير من قيام ليله وصيام نهاره" (۴) ، "مجلس والوں کے ساتھ ملاطفت اور خوش اخلاقی کے ساتھ پیش آنا، تہجد اور روزے سے بہتر ہے۔"

---

(۱) تاریخ بغداد ۱۴/ ۱۲، ع.ر.م، سیر اعلام النبلاء ۹/ ۲۸۹ (۲) تاریخ بغداد ۱۴/ ۱۲ (۳) سیر اعلام النبلاء ۸/ ۴۲۶ (٤) وفيات الاعيان ٤/ ٤٨.

(۳) "من عرف مايد خل جوفه، كان عند الله صديقا، فانظر من أين يكون مطعمك يا مسكين" (۱)، جو شخص اس امر کا خیال رکھے کہ اُس کے شکم میں کیسی غذا جارہی ہے، یعنی: کھانے پینے کی چیزوں میں حرام اور مشکوک ومشتبہ سے پورا اجتناب کرے، تو وہ رب کے نزدیک صدیق ہو جائے گا۔ (صدیقیت کا درجہ نبوت سے نیچے ہے)، پس اس بات کا ہمیشہ خیال رکھو کہ تمہاری غذا شک وشبہ سے پاک رہے"۔

(۴) "من طلب أخابلا عيب' صاربلا أخ" (۲) "جو بے عیب کا دوست اور رفیق تلاش کرے گا، ہمیشہ بے دوست رہے گا اور اس کو کبھی ایسا رفیق نہیں مل سکتا"۔

(۵) "لو أن أهل العلم زهد وافي الدنيا، لخضعت لهم رقاب الجبابرة، وانقاد الناس لهم، ولكن بد لوا علمهم لأ بناء الدنيا، ليصيبو ابذلك ممافي أيد يهم، فذلوا وها نو اعلى الناس، ومن علا مة الزهادأن يفرحوا إذا وصفوابا لجهل عند الأمراء ومن داناهم" (۳) "اگر علماء، دنیا سے بے رغبتی اختیار کرتے، تو بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں ان کے سامنے جھکتیں، اور تمام لوگ ان کے مطیع ہو جاتے، لیکن انہوں نے دنیا داروں کے واسطے، اپنے علم کو اصلی حالت پر باقی نہیں رکھا۔ بلکہ اپنے علم کو ان کی مطلب براری کے لئے استعمال کیا، تا کہ ان کے دستر خوان کے کچھ ٹکڑے ان علما کو بھی مل جائیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگوں کی نظروں میں ذلیل اور حقیر ہو گئے۔ زاہد کی علامت یہ ہے کہ: اگر امراء کے یہاں اسے جاہل اور علم سے بے بہرہ بتایا جائے تو اس کو خوشی محسوس ہو"۔

(۶) آپ نے حضرت ابن عیینہ کو مخاطب کر کے فرمایا: "كنتم معاشر العلما سراجا لبلا ديستضأ بكم، فصرتم ظلمته، وكنتم نجومايهتدى بكم، فصرتم حيرة' أمايستحى أحد كم إذا أتى إلى هو لاء الأمراء، وأخذ من مالهم، وهو لا يعلم من أين أخذوه" (۴)، "علماء چراغ اور نور تھے، جس سے سارے شہر والے روشنی حاصل کرتے تھے۔ لیکن اب وہ ظلمۃ (تاریکی) بن گئے، وہ روشن ستارے تھے جن سے رہنمائی حاصل ہوئی تھی، لیکن اب باعث حیرت وسراسیمگی بن گئے، کیا ان کو حیادامن گیر نہیں ہوتی کہ یہ مال ان امراء نے کہاں سے اور کس طرح حاصل کیا ہے؟" فاعتبروايا أهل العلم.

(۷): ایک دفعہ آپ نے شاگردوں سے دریافت فرمایا کہ: تمہارا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کے پاس کھجوریں ہو اور وہ سنڈاس کے کنارے بیٹھ کر ایک ایک کر کے ساری کھجوریں پاخانہ میں ڈال دے؟، شاگردوں نے عرض کیا جو ایسا کرے دیوانہ ہے۔ آپ نے فرمایا: "فالذى يطرحه فى بطنه حتى يحشوه فهوأ جن منه ،فإن هذا الكنيف يملأ من هذا الكنيف" (۵).

---

(۱) لواقع الانوار قلمی ع.ر.م (۲) لواقح الانوار ع.ر.م (۳) لواقح الانوار ع.ر.م. (۴) لواقح الانوار ع.ر.م. (۵) وفيات الاعيان ۴۷/۴ ع.ر.م، سیراعلام النبلاء ۴۳۴/۸.

(یعنی: جو شخص کھجور یا اور کسی غذا سے اپنے پیٹ کو خوب پر کر لے، جنون اور دیوانگی میں اس سے بڑھا ہوا ہے، کیوں کہ سنڈ اس کے پائخانہ اور غلاظت کا معدن اور منبع یہی پیٹ ہے)، یعنی: غلاظت کی کان اور اصلی مستقر میں کھجوروں کا ڈالنے والا زیادہ احمق اور دیوانہ ہے، مگر چوں کہ بقاء زندگی کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے، اس لئے اس حماقت اور دیوانگی کا ثبوت صرف ضرورت کے مطابق دینا چاہئے، یعنی: اسی قدر انسان کو کھانا چاہئے جس سے اس کی زندگی قائم رہ سکے، اور حقوق اللہ وحقوق العباد ادا ہوسکیں۔

(۸): "لو كانت لي دعوة مستجابة لم أجعلها إلا في إمام، لأنه إذا صلح الإمام أمن العباد" (۱)، "اگر میری ایک دعاء قطعی طور پر قبولیت حاصل کرنے والی ہوتی، تو میں اس کو مسلمانوں کے خلیفہ اور امام کے ساتھ مخصوص کر دیتا، کیوں کہ جب امام کی حالت درست ہو جائے گی، تو ساری رعیت اور مخلوق کو چین، رفاہیت، امن حاصل ہو جائے گا"۔

(محدث دہلی ج:۴، ش:۵/۱۶، کتوبر
نومبر ۱۹۳۶/ رجب المرجب رشعبان ۱۳۵۵ھ)

ج: (۱) حضرت شاہ صاحب نے اپنے فوائد میں آیت: "الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها" الخ (الزمر: ۴۲) کے متعلق یہی لکھا ہے کہ دو جانیں ہیں، ایک وہ جو نیند کے وقت کھنچتی ہے اور یہی قول ہے ابراہیم بن سری زجاج کا۔ لیکن قشیری اور دیگر مفسرین نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آیت مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موت اور نیند کے وقت جو جان کھنچتی ہے، ایک ہی ہے۔ اگر وہ نیند کی حالت میں کھنچے پھر جسم میں نہ آئے تو آدمی مردہ ہے، اور اگر آ گئی تو زندہ ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "إذا أوى أحدكم إلى فراشه، فلينفض فراشه بداخل ازاره، فإنه لا يدري ماخلفه عليه، فليقل باسمك ربي وضعت جنبي و بك ارفعه، إن أمسكت نفسي فارحمها، وإن أرسلتها، فاحفظها بما تحفظ به عباد ک الصالحين" رواه الشيخان (۲) یعنی: "جس وقت تم سونے کے لئے بستر پر لیٹو اپنے بستر کو جھاڑ لو، اس لئے کہ تم کو نہیں معلوم کہ اس پر کیا ہے۔ اس وقت یہ دعا کرو جس کا ترجمہ یہ ہے کہ یا رب! تیرے نام کے ساتھ میں نے اپنی کروٹ کو بستر پر لگایا ہے، اور تیرے ہی نام کے ساتھ اٹھاؤں گا، اگر سونے کی حالت میں جان جو جسم سے الگ ہوتی ہے، اس کو تو روک رہے، تو اوس جان پر اپنا رحم کر، اور اگر وہ جان پھر جسم میں آوے، تو اس کو نیک کام کرنے کی توفیق عنایت فرما"۔

نسائی میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ سوتے وقت یوں کہنا چاہئے کہ: یا اللہ تو نے ہی میری جان کو پیدا کیا، اور تو ہی اس کو کھنچتا ہے، اور تیرے ہی حکم سے موت وحیات ہے، اگر تو اس جان کو زندہ رکھے تو اس کو اپنی حفاظت میں رکھ، اور اگر مار ڈالے تو اس پر اپنی رحمت کر"۔ ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے۔

ان صحیح حدیثوں سے امام قشیری کی بڑی تائید ہوتی ہے کہ ایک ہی جان ہے جو نیند کی حالت میں کھنچ جاتی ہے، پھر اگر وہ جسم میں نہ

آئے تو آدمی مردہ ہوگا۔(۱) رہا یہ سوال کہ سوتے آدمی اور مردہ میں فرق ہے، سوتے آدمی کی نبض چلتی رہتی ہے اور سانس آتا ہے، کھانا ہضم ہوتا ہے، سوتے وقت جان کنی کی سی تکلیف نہیں ہوتی پھر نیند اور موت کے وقت جان کھنچنے میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیا ہے کہ نیند کی حالت میں جسم سے روح کا تعلق موت کے وقت کی طرح بالکل منقطع اور الگ نہیں ہوتا۔ بلکہ جس طرح آفتاب آسمان پر رہتا ہے اور اس کی شعاع زمین پر پڑتی ہے، اسی طرح روح کی جدائی ہے، اور موت کے وقت روح، جسم سے اس طرح جدا ہو جاتی ہے۔ جس طرح قیامت میں آفتاب کا نور آفتاب کے جرم سے بالکل الگ کر دیا جائے گا۔

ج: خلاصہ تفسیر آیت: " إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا "(الاحزاب:۳۳).

یعنی: ''اے اہل بیت، تم کو ان تمام اوامر ونواہی، مکلف بنانے سے خدا کا صرف یہ مقصد ہے کہ ہر قسم کی گندی اور عیب کی باتیں دور کر دے''، تم کو اس پر پہلے ذکر کئے امور کا حکم اس لئے دیا ہے کہ تم ان پر عمل کر کے ہر طرح سے آراستہ اور پیراستہ، صاف اور ستھرے بن جاؤ کہ تمہاری شان بہت اعلیٰ اور ارفع ہے۔ نبی کے اہل بیت کو رفعت وعلو حاصل کرنے کے لئے خصوصیت کے ساتھ ان احکام کی بوجہ اتم تعمیل کرنی ہوگی۔

اب یہ غور کرنا ہے کہ اہل بیت سے کیا مراد ہے؟ چوں کہ اوپر سے ازواج مطہرات کا ذکر چلا آتا ہے، اس لئے بعض علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ آیت خاص ازواج مطہرات کی شان میں نازل ہوئی ہے، اور اہل بیت سے مراد صرف ازواج مطہرات ہیں۔ اور ابن ابی سلمہ (احمد، ترمذی وغیرہ)(۱)، ابوالحمراء (ابن جریر ۶/۱۲ وغیرہ)، معقل بن یسار، ام سلمہ (ترمذی وغیرہ، (۲)، عائشہ مسلم (۳) وغیرہ کی حدیثوں میں، یہ آیا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کو ایک کمبل پر اور حضرت فاطمہ وحضرت حسنین کو ایک کمبل میں ڈھانک کر، یہ دعا مانگی کہ یا اللہ! یہ میرے اہل بیت ہیں ان کو پاک کر۔ ان احادیث کی وجہ سے بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ یہ آیت خاص حضرت علی، فاطمہ، حسنین کی شان میں نازل ہوئی ہے۔ اس آیت کے حکم میں ازواج مطہرات داخل نہیں ہیں، یعنی: اہل بیت سے مراد صرف علی فاطمہ حسین ہیں۔

صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے حکم میں ازواج مطہرات اور علی، فاطمہ حسنین رضی اللہ عنہم سب داخل ہیں، اور اہل بیت سے مراد ازواج مطہرات اور جگر گوشہ رسول فاطمہ اور حسنین اور علی سب مراد ہیں۔ اور علی، فاطمہ، حسنین سب ہونے کی وجہ تو وہ احادیث ہیں جو اوپر بیان کی گئیں ہیں، اور ازواج مطہرات کے داخل اور مراد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اوپر سے ازواج مطہرات کا ذکر آتا ہے اور اس آیت

---

(۱) بخاری كتاب الدعوات باب حدثنا احمد بن يونس ۷۱۹/۸، مسلم كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب ما يقول عندالنوم وأخذ المضجع (۲۷۱٤)٤/۲۰۸٤(۱) كتاب التفسير باب سورة (۳۲۳۰)٤/۳۵۰، ۳۵۱ (۳) مسلم كتاب الفضائل باب فضائل اهل البيت (۲٤۲٤) ٤/۱۸۸۲.

کے بعد بھی ازواج مطہرات ہی کا ذکر ہے۔ دوسرا سبب: یہ ہے تو ام سلمہ کی حدیث میں ہے کہ جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علی، فاطمہ اور حسنین رضی اللہ عنہم کو چادر میں ڈھانک کر فرمایا کہ یا اللہ! یہ میرے اہل بیت ہیں، تو ام سلمہ نے فرمایا کہ "وأنا منهم يا نبي الله"، اور ایک روایت ہے کہ " ماأنا من البيت؟ قال :نعم"یعنی: "کیا میں اہل بیت سے نہیں ہوں"۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ہاں اور ایک روایت میں "نعم" کی جگہ لفظ "بلی" ہے، یعنی فرمایا کہ: "تم کیوں نہ ہوتیں تم تو ہو ہی"۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ اصلی اور حقیقی مصداق اہل بیت کی ازواج ہی ہوا کرتی ہیں۔ فرمایا گیا: "أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت"(هود:۷۳) نیز حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے نکاح کے موقع پر آپ ﷺ نے صحابہ کو دعوت ولیمہ دی اور بعض صحابہ دیر تک آپ کے کمرے میں بیٹھے رہ گئے، تو آپ حضرت عائشہ اور دوسری بیویوں کے پاس تشریف لے گئے اور ہر ایک سے سلام کرنے میں آپ ﷺ فرماتے: "السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته".

ج: تفسیر آیت : "ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبين"(الاحزاب:۴۰)

یعنی: محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں (کیوں کہ کوئی لڑکا آپ ﷺ کا زندہ رہ کر بلوغ کو یعنی: مردوں کی عمر کو نہیں پہونچا، ہاں لڑکیاں البتہ زندہ رہیں، پس کوئی مرد (مثلاً زید بن حارثہ) آپ کا بیٹا نہیں ہوا) لیکن آپ اللہ کے رسول ہیں اور نبیوں کو بند کرنے والے ہیں، یعنی: آپ ﷺ کے بعد کوئی جدید نبی اور رسول نہیں آئے گا۔ چنانچہ حدیث میں بھی وارد ہے "لا نبي بعدي"، میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا"۔

"خاتم النبیین" لفظ "خاتم" اور "النبیین" سے مرکب ہے، اس لفظ کی قرآت میں اختلاف ہے۔ پانچ قاری خاتم النبیین کی زیر کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ صرف دو قاری حسن اور عاصم خاتم ت کی زبر کے ساتھ پڑھتے ہیں، لیکن اکثر لوگوں کے نزدیک درست خاتم بکسر تا ہے اور چوں کہ خاتم اور خاتم پڑھنے سے معنی پر فرق نہیں پیدا ہوتا، دونوں قرآتوں کی بنا پر معنی ایک ہی ہے، یعنی: نبیوں کے ختم کرنے والے، پابند کرنے والے، اس لئے خاتم بکسر "تا" پڑھنے پر اصرار اور زور نہیں دیا گیا۔ غرض یہ ہے کہ "خاتم النبیین" کا صحیح معنی نئے نبیوں کا (خواہ وہ تشریعی ہوں یا غیر تشریعی) ختم کرنے والا ہے۔ (۱) نبیوں پر مہر کرنے والا (یعنی آپ کی مہر سے نئے نبی بن سکتے ہیں)، (۲) یا تمام نبیوں میں افضل اور بزرگ یا صرف (۳) صاحب شریعت نبیوں کا ختم کرنے والا جیسا کہ مرزائی اس آیت کے معنی میں کہا کرتے ہیں، یہ تینوں معنی قرآن وحدیث کے خلاف ہے، خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئے گا، نہ صاحب شریعت نہ غیر صاحب شریعت۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری

المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

الاجوبہ کلہا صحیحہ، یؤیدہا قول السلف والخلف: احمد اللہ غفرلہ

مدرس مدرسہ دار الحدیث رحمانیہ دہلی ۱۹ رجب ۱۳۵۶ھ

ج: حرمت خمر کے وقت کی تعین میں روایتیں اور مؤرخین کے اقوال نہایت مختلف ہیں:

۱۔ واقدی کا خیال ہے کہ شراب ۲ھ میں حرام کی گئی، لیکن یہ قول بخاری وغیرہ کی اس روایت کے خلاف ہے۔:''عن جابر قال: صبح أناس غداة احدالخمر، فقتلوا من يومهم جميعا شهداء، وذلك قبل تحريمها.'' (۱)، یہ معلوم ہے کہ غزوہ احد شوال ۳ھ میں واقع ہوا ہے۔

۲۔ مغلطائی کا خیال ہے کہ شراب شوال ۳ھ میں حرام ہوئی ہے۔

۳۔ ابن اسحاق کا یہ خیال ہے کہ حرمت خمر کا حکم احد کے بعد غزوہ بنونضیر کے موقع پر ربیع الاول ۴ھ میں نازل ہوا ہے۔

یہ دونوں قول بھی مخدوش ہیں۔ ''لأن أنسا كان الساقي يوم حرمت، وأنه لما سمع المنادى بتحريمها، بادرفأراقها، فلو كان ذلك سنة ثلث أو أربع، لكان أنس يصغرعن ذلك''. (فتح الباری: ۱۰/۳۴).

۴۔ دمیاطی کا دعوی یہ ہے کہ تحریم خمر کا حکم ۶ھ میں پیش آیا ہے۔

۵۔ حافظ ابن حجر کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ شراب فتح مکہ سے پہلے ۸ھ میں حرام کی گئی۔ فرماتے ہیں:

''والذى يظهر أن تحريمها كان عام الفتح سنة ثمان، لماروى أحمد من طريق عبدالرحمن بن وعلة، قال: سألت ابن عباس عن بيع الخمر؟ فقال: كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم صديق من ثقيف أودوس، فلقيه يوم الفتح براوية خمر، يهديها اليه الخمر، فقال: يا فلان! أما علمت أن الله حرمها، الحديث،

وروى احمد من طريق نافع بن كيسان الثقفى عن ابيه، أنه كان يتجر فى الخمر، وأنه أقبل من الشام، فقال: يا رسول الله إنى جئتك بشراب جيد، فقال: يا كيسان إنها حرمت بعدك'' الحديث.

وروى احمد و أبو يعلى من حديث تميم الدارى: ''أنه كان يهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم كل عام راوية خمر، فلما كان عام حرمت جاء براوية، فقال: أشعرت أنها قد حرمت بعدك'' الحديث.

قال الحافظ: ''ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم فى حديث ابن عباس، ومن حديث تميم تأبيد الوقت المذكور، فإن إسلام تميم كان بعد الفتح'' (فتح البارى ۸/۱۲۹)، اور کتاب الاشربۃ کے شروع میں لکھتے ہیں:''كان (اى نزول آية المائدة او تحريم الخمر) فى عام الفتح قبل الفتح'' (الفتح ۱/۳۴).

سنن اور دوسری کتابوں میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ سے، اختصار وتفصیل کے ساتھ بادنٰی اختلاف یہ روایت موجود

(۱) كتاب التفسير، باب قوله ''انما الخمر والميسر الانصاب والأزلام رجس من عمل الشطين (۴۶۱۸)۴.

ہے کہ ہجرت کے بعد مدینہ میں، حضرت عمر اور معاذ رضی اللہ عنہما کے سوال بابت خمر کے جواب میں سورہ بقرہ کی آیت: ۲۱۹:"یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیهمااثم کبیر ومنافع للناس"، نازل ہوئی، تو کچھ لوگوں نے اس کا پینا چھوڑ دیا۔ لقولہ: "فیهما إثم کبیر" اور کچھ لوگ پیتے رہے لقولہ:" و منافع للناس" اور حضرت عمر نے یہ آیت سن کر یہ دعا کی: "اللهم بین لنافی الخمر بیانا شافیا"(۱) پھر کچھ دنوں کے بعد حضرت عبدالرحمٰن بن عوف وغیرہ کا نماز والا واقعہ پیش آیا، تو سورہ نساء کی آیت (۴۳):"لاتقربو الصلوة وانتم سکاریٰ" نازل کر کے صرف نماز کے اوقات کے قریب شراب پینے کو حرام کر دیا گیا، اس بنا پر کچھ لوگ اوقات نماز میں شراب پینے سے اجتناب کرتے اور بقیہ اوقات میں پیتے۔ یہ آیت سن کر حضرت عمر نے پھر یہ دعا کی: "اللهم بین لنا فی الخمر بیانا شافیا"، پھر کچھ مدت کے بعد حضرت سعد وغیرہ کا واقعہ پیش آیا، تو سورہ مائدہ کی آیت ۶:"إنما الخمر والمیسر" الخ نازل ہوئی، جس میں شراب سے ہر حال میں کلی طور پر منع کر دیا گیا۔

اس روایت کو سامنے رکھ کر بعض علماء نے تیسرے اور چوتھے اور پانچویں قول میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ ۴ھ میں سورہ بقرہ والی آیت، اور ۶ھ میں سورہ نساء والی آیت، اور ۸ھ میں سورہ مائدہ کی آیت نازل ہوئی ہے۔ زرقانی کہتے ہیں کہ:"وبحدیث یجمع بین الاقوال الثلثة، باحتمال ان کل مرة کانت فی سنة منها" (شرح موطا ۴/۱۷۳)۔

اس تطبیق کی رو سے سورہ بقرہ اور سورہ نساء کی آیتیں منسوخ نہیں ہوں گی۔ سورہ نحل کی آیت (۶۷):"ومن ثمرات النخیل والأعناب تتخذون منه سکرا" جو اباحت خمر پر دال ہے، بالاتفاق مکہ میں نازل ہوئی ہے، اور باقی ہر سہ آیات مدینہ میں اتری ہیں۔ تطبیق والے قول کے مطابق صرف سورہ نحل والی آیت منسوخ ہوگی، اور اس کی ناسخ سورہ بقرہ والی آیت ہوگی، اور اسی سے کلی طور پر حرمت خمر کی ابتدا متصور ہوگی، بقیہ دونوں آیتیں اس کی موکد ہوں گی۔

علامہ قنوجی لکھتے ہیں:"وبعضے ہم ازیں آیت (ای آیہ سورہ بقرة) تحریم فہمیدہ اند، دریں صورت منسوخ نخواہد بود، وآیات دیگر موکد و مفسر وے باشد" (افادات الشیوخ بمقدار الناسخ والمنسوخ ص:۱۷)، سورۃ بقرہ کی آیت سے کلی حرمت یوں ثابت کی گئی ہے کہ اس میں خمر کے اندر "اِثم کبیر" ہونے کی خبر دی گئی ہے، اور "قل إنما حرم ربی الفواحش ماظهر منها وما بطن والاثم والبغی بغیر الحق" (الاعراف: ۳۳) کے ذریعہ "اثم" کو مطلقاً حرام کر دیا گیا ہے۔ نتیجہ معلوم ہوا کہ اثم والی ہر چیز حرام ہے۔

سورہ نساء والی آیت کے بارے میں حافظ ابن کثیر (۶۱۲/۱) لکھتے ہیں: "وقد یحتمل أن یکون المراد التعریض بالنهی عن السکر بالکلیة، لکونهم مأمورین بالصلوة فی الخمسة الأوقات من اللیل والنهار، فلا یتمکن شارب الخمر من أداء الصلوة فی أوقاتها دائما، والله أعلم، وعلیٰ هذا فیکون کقوله تعالیٰ: یا أیها الذین آمنوا اتقو الله حق تقاته، ولا

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/۲۴۵-۱۱۹/۲۔

تموتن إلا وأنتم مسلمون، وهو الأمر لهم بالتأهب للموت على الإسلام، والمداومة على الطاعة لأجل ذلك"

میرے نزدیک راجح حافظ کا قول ہے۔ مغلطائی اور واقدی کا قول غلط ہے۔ ابن اسحٰق کا قول بھی مخدوش ہے۔ شراب کی تحریم میں تدریج وترتیب سے کام لیا گیا ہے، اور اس کی حکمت صاحب نظر سے مخفی نہیں ہے۔ غالباً ۴ھ سے پہلے تک شراب مطلقاً مباح تھی۔ پھر سورہ بقرہ والی آیت نازل فرما کر اس کے مضار ومفاسد کی طرف توجہ دلا کر، فی الجملہ اس سے متنفر کرنے کی کوشش کی گئی۔ پھر ۶ھ میں سورہ نساء والی آیت نازل کر کے، اوقات نماز میں اس سے روک دیا گیا، پھر ۸ھ میں مائدہ والی آیت نازل فرما کر کلی طور پر مطلقاً بہر حال اس سے منع کر دیا گیا۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی ۲۵/۸/۱۹۵۸ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص ۶۰/۶۱/۶۲)

س: کسی گھر میں اگر بے نمازی یا تارک الجماعت رہتے ہیں، اور گھر والوں میں سے بعض نمازی اور پابند جماعت ہیں، تو کیا ایسے گھر میں دعوت کھانے جانا جائز ہے؟ اگر کوئی نہ جائے تو "أجاب إذا دعي" کے خلاف تو نہ ہوگا؟

ج: اگر اس گھر کا پابند جماعت نمازی شخص گھر کے بے نمازیوں اور تارک جماعت افراد کو تبلیغ وتنبیہ، زجر وتوبیخ کرتا رہتا ہے، لیکن یہ افراد باوجود تنبیہ کے، نماز اور جماعت کی پابندی نہیں اختیار کرتے، اور دعوت دینے والا گھر کا پابند جماعت نمازی شخص ہے، تو ایسے گھر میں دعوت کھانے کے لئے جانا جائز ہے، اور نہ جانے میں حدیث مذکور کے خلاف ہوگا۔ اور اگر یہ پابند جماعت نمازی شخص ان افراد کو پند ونصیحت، زجر وتوبیخ ممکن تادیب وتنبیہ نہیں کرتا، تو یہ مداہن اور تارک امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے، ایسی حالت میں ایسے گھر میں دعوت کھانے جانا مکروہ وقبیح ہے۔ پس نہ جانے میں حدیث مذکور کے خلاف نہیں ہوگا۔ (محدث دہلی)

س: بے نمازیوں کو دعوت دے کر کھانا کھلانا جائز ہے یا نہیں؟

ج: بے نمازی مسلمان کو دعوت دے کر کھانا کھلانا مکروہ ہے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: **"أطعموا طعامكم الأتقياء وأولوا معروفكم المؤمنين"** (بیہقی فی شعب الایمان)، (۱) اور فرمایا: **"لاتصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامك إلا تقي"** (ابوداود، ترمذی، دارمی، ابن حبان، حاکم)۔ (۲)

(محدث دہلی)

---

(۱) مشكلة المصابيح (۵۰۲۰) ۲/۴۵۷، یہ حدیث امام البانی کے یہاں ضعیف ہے ضعیف الجامع الصغیر (۹۹۷) ۱/۲۸۸

(۲) ابوداود کتاب الادب باب من یؤمر أن یجالس (۴۸۳۲) ۵/۱۶۷-۱۶۸، ترمذی کتاب الذهب باب ماجاء فی صحبة المؤمن (۲۳۹۵) ۴/۶۰۰-۶۰۱، سنن الدارمی ۲/۹، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۱/۳۸۳، المستدرك ۴/۱۲۸.

س: ایصال ثواب کے لئے بغیر تعیین تاریخ جمعرات کو (اس بنا پر کہ اس دن فقراء کثرت سے آتے ہیں) اغنیاء اور فقراء کی ایک ساتھ عام دعوت کرنی جائز ہے یا نہیں؟ اس قسم کی دعوت میں شرکت کرنے والوں کا کیا حکم ہے؟، اگر کوئی شخص اس دعوت میں شریک نہ ہو، تو "أجاب إذا دعی" کے خلاف تو نہ ہوگا؟، اس قسم کی دعوت کی نظیر خیر القرون میں ملتی ہے یا نہیں؟، ایصال ثواب کی عام احادیث کی رو سے اس نوع کی دعوت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ج: مشترکہ عام دعوت میں فقرا اور اغنیاء کو بغیر ارادۂ فخر و ریا کے اور بغیر رسم کی پابندی کے، بایں طور کھلانا کہ فقراء جس قدر کھائیں، اس سے مقصودمیت کو ایصال ثواب ہو اور جس قدر اغنیا کھائیں وہ دوستانہ دعوت اور ہدیہ کے طریق پر ہو، اس میں کوئی مضائقہ اور ہرج نہیں۔ ارشاد ہے: "یسألونک عن الیتامیٰ قل إصلاح لهم خیر وإن تخالطوهم فإخوانکم والله یعلم المفسد من المصلح" (البقرة. ۲۲۰) جب یتیم کے مال اور حق کو (جس کا کھانا ولی کے لئے درست نہیں) بشرط اصلاح اپنے مال کے ساتھ ملانا اور تیار کرنا جائز ہے، تو کسی کے مرجانے کے کچھ دن کے بعد ایصال ثواب کی غرض سے (جو ضروری نہیں ہے، اور نہ فقراء کا حق واجبی ہے بلکہ وہ مال اور حق صدقہ کرنے والے کی ہی ملکیت ہے) فقراء والے کھانے کو اور ہدیہ و دعوت دوستانہ کی نیت سے اغنیاء والے کھانے کو ملا کر تیار کرنے اور مشترکہ دعوت کرنے میں بھی کوئی قباحت و کراہت نہیں، اور جب یہ دعوت درست ہے، تو اس میں اغنیاء کا شریک ہونا جائز ہے اور اس کا رد کرنا '' أجاب إذا دعی '' کے خلاف ہے۔ ایسی مشترکہ دعوت کی نظیر خیر القرون میں مجھے نہیں ملی، لیکن ایصال ثواب کی عام احادیث اور آیت مذکورہ بالا کی رو سے یہ دعوت جائز ہے، بالخصوص جب کہ منع و کراہت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

(محدث دہلی ج:۱۰ ش:۷ شوال ۱۳۶۱ھ/نومبر ۱۹۴۲ء)

☆ ختنہ کی دعوت کرنا، عرب میں جاہلی دستور چلا آتا تھا اور اسلام نے آکر اس سے منع نہیں کیا، بلکہ سکوت اختیار کیا، اور یہ دلیل ہے اس کی اباحت و جواز کی۔ پس اگر بغیر کسی اہتمام کے ختنہ کی دعوت کر دی جائے تو مضائقہ نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جناب سالم کے ختنہ کے موقعہ پر مینڈھا ذبح کیا تھا۔ اس پر امام بخاری نے الادب المفرد (۱۲۴۶) ص:۳۲۱ میں 'باب الدعوة الی الختان " کا ترجمہ منعقد فرمایا ہے۔

رہ گئی مسند احمد اور طبرانی کی روایت جس میں عثمان بن ابی العاص یہ فرماتے ہیں کہ: "إنا کنا لا نأتي الختان علی عهد رسول الله صلی الله علیه ولا ندعی له"، تو اس کی سند میں محمد بن اسحاق واقع ہیں، اور وہ اگرچہ ثقہ ہیں، لیکن مدلس بھی ہیں، اور ''عن'' کے ساتھ یعنی: بغیر تصریح سماع کے روایت کرتے ہیں۔

(محدث بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

☆ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں ختنہ کی دعوت کرنے کا معمول نہیں تھا۔لیکن اگر اتفاقی طور پر بلا کسی تکلف اور خاص اہتمام کے کچھ خاص عزیزوں اور دوستوں کو ختنہ کی دعوت دے دی جائے، تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں: "ختننی ابن عمر أنا ونعيما، فذبح علينا كبشا، فلقد رأيتنا وإنا لنجذل به على الصبيان أن ذبح عنا كبشا" (الأدب المفرد للبخاري (۱۲۴۶)، ص: ۳۲۱ و ابن أبي شيبة في المصنف).

(محدث بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

س: مصافحہ دونوں ہاتھ سے کرنا چاہئے یا صرف دائیں ہاتھ سے؟

سائل حاجی محمد میاں از قلابہ

ج: مصافحہ صرف دائیں ہاتھ سے کرنا چاہئے کہ یہ سنت ہے، صحیح حدیث سے ثابت ہے۔دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا سنت نہیں ہے، کیوں کہ یہ کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے: "عن عبدالله بن بسر قال: ترون يدي هذه صافحت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم" الحديث (أخرجه ابن عبدالبر في التمهيد، والحافظ الدولابي في كتابه الأسماء والكنى، والامام أحمد في مسنده، ورجاله كلهم ثقات، وإسناده متصل، ويؤيد حديث عبدالله هذا حديث أبي أمامة: تمام التحية الأخذ باليد والمصافحة باليد اليمنى، أخرجه الحاكم في الكنى، كذا في كنز العمال، ويؤيده حديث أنس بن مالك قال: "صافحت بكفي هذه كف رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما مسست خزا ولا حريرا ألين من كف رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذكره اليخ محمد عابد السندي في حصر الشارد والشوكاني في اتحاف الا كابر مفصل بحث تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی ۳/ ۳۹۸ اور المقالۃ الحسنیٰ فی سنیۃ المصافحۃ بالید الیمنیٰ میں ملاحظہ ہو۔

(محدث دہلی ج:۸ش:۸ شوال ۱۳۵۹ھ/ دسمبر ۱۹۴۰ء)

س: مرد کے لئے کس قدر چاندی استعمال کرنی جائز ہے؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ مثقال کے ساتھ تعیین کرنے والی حدیث ضعیف ہے، وہ ابوداود کی حدیث: "فالعبوا بها" سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مرد بلا کراہت جس قدر چاہے، بٹن اور انگوٹھی میں چاندی استعمال کرسکتا ہے، صرف چاندی کے برتن نہیں استعمال کرسکتا؟

ج: بے شک صحیح احادیث سے مرد کے لئے چاندی کے برتن میں صرف کھانے پینے کی ممانعت ثابت ہے۔کھانے پینے کے برتن کے علاوہ اور چیزوں میں چاندی کے استعمال کی ممانعت وحرمت ثابت نہیں، اور کھانے اور پینے پر دوسرے استعمال (بٹن، سرمہ دانی، سلائی، عطر دانی، انگشتانہ وغیرہ) کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔بنابریں مرد کے لئے چاندی کا بٹن اور ایسی چیزیں استعمال کرنی جائز ہیں، جو

عورتوں کے ساتھ مخصوص نہ ہوں اور ان کے استعمال سے تشبہ بالنساء لازم نہ آئے۔ **وإليه ذهب العلامة الشوكاني والعلامة الامير.** لیکن کھانے پینے کے برتن کے علاوہ مرد کے لئے اور چیزوں میں چاندی کے جواز پر **"ولكن عليكم بالفضة فالعبوابها" احمد، ابوداود و نسائی** (۱) سے استدلال محل نظر وتامل ہے **كما بينه شيخنا الأجل المباركفوري في شرح الترمذي في شرح حديث المثقال فارجع اليه.**

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث مذکور کے ابتدائی حصہ اور سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے لئے سونا مباح کرنے سے پہلے مردوں کو یہ حکم تھا کہ اپنی عورتوں کو سونے کے زیور نہ استعمال کرائیں، البتہ چاندی جس قدر اور جس طرح چاہیں استعمال کرا سکتے ہیں۔ حدیث میں خود مرد کو مطلقاً اپنے استعمال میں لانے کی اجازت کا ذکر نہیں ہے اور نہ یہ مراد ہے۔ اور حدیث: **"اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا"** (اخرجه الترمذی و ابوداود والنسائی و صححه بن حبان) (۲)، ایسی ضعیف نہیں ہے کہ قابل اعتبار نہ ہو، اس کی سند میں عبداللہ بن مسلم ابوطیبہ (جن کی وجہ سے یہ حدیث ضعیف کہی جاتی ہے) کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: **"صدوق يهم"** (۳) معلوم ہوا کہ یہ حدیث نا قابل اعتبار نہیں ہے۔

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ مرد انگوٹھی یا بٹن وغیرہ میں ایک مثقال (ساڑھے چار ماشہ) سے کم چاندی استعمال کرے۔
(محدث دھلی، ج:۹ش:۱۱صفر ۱۳۶۱ھ/ مارچ ۱۹۴۱ء)

س: چہرہ کا خط بنوانا کیسا ہے اور ڈاڑھی کے نیچے گلے کے بال کا منڈوانا جائز ہے؟

محمد خلیل مبارکپور

ج: **"عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احفوا الشوارب واعفوا اللحى" اى اتركوها على حالها (بخاری مسلم)، (۴) و في رواية: "أوفوا اللحى": أى اتركوها وافية كاملة، و في حديث أبي هريرة عند الشيخين: "ارخوا اللحى": اى اتركوها ولاتتعرضوا لها بتغير (۵)، ووقع في رواية مسلم عند ابن ماهان: "أرجوا" أى أخروها واتركوها، و في رواية للبخارى: "و فروا اللحى" أى كثروها واجعلوها وافرة.**

قال النووى في شرح مسلم ۳/ ۱۵۱: "فحصل خمس روايات: اعفوا، واوفوا، وارخوا، وارجوا، ووفروا، و

---

(۱) مسند احمد ۲/۳۳۴ ۲، ابوداود كتاب الخاتم باب ماجاء فى الذهب للنساء (۴۲۳۶) ۴/۴۳۶ ۳، نسائی كتاب الزينة باب الكراهية للنساء فى ظهار الحلى والذهب ۸/۱۵۶ (۲) كتاب اللباس باب ماجاء فى الخاتم الحديد (۱۷۸۵) ۴/۲۴۸، ابوداود كتاب الخاتم باب ماجاء فى خاتم الحديد (۴۲۲۳) ۴/۴۲۹، الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان (۵۴۶۴) ۷/۴۱۱ ۷ (۳) تقريب التهذيب ص: ۱۱۷۲ (۴) بخارى كتاب اللباس باب اعفاء اللحى ۷/۲۰۶، مسلم كتاب الطهارة باب خصال الفطرة (۲۵۹) ۱/ ۲۲۲ ۳ (۵) بخارى... مسلم كتاب الطهارة باب خصال الفطرة (۲۶۰) ۱/۲۲۲.

معناها كلها، تركها على حالها، هذا هو الظاهر من الحديث الذى يقتضيه ألفاظه" انتهى.

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے آں حضور علیہ السلام نے فرمایا: ''مونچھوں کو پست کرو اور داڑھیوں کو بڑھاؤ'' (یعنی: اپنی حالت پر چھوڑ دو (بخاری، مسلم) اور ایک روایت میں ہے کہ: ''اس کو اپنی بڑھی ہوئی کامل ومکمل صورت میں چھوڑ دو''، اور بخاری ومسلم ہی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ: ''داڑھیوں کو طویل ہونے دو'' اس کی تغییر وتبدیل کے درپے نہ ہو۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ابن ماہان کے طریق سے مروی ہے کہ ''داڑھیوں کو چھوڑ رکھو'' اور بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ: بڑھنے اور زیادہ ہونے دو''۔

امام نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے: حدیث میں پانچ الفاظ وارد ہیں، جن میں سے ہر ایک کا ماحصل یہی ہے کہ داڑھی اپنی حالت پر چھوڑ رکھی جائے، احادیث کے ظاہری الفاظ کا یہی اقتضا ہے۔

واللحية: ماينبت على الخدين والذقن، كذا فى القاموس وغيره من كتب اللغة، وقال القسطلانى فى شرح البخارى: "اللحى بكسر اللام و تضم ، بالقصر والمد لحية، وهى اسم لماينبت على العارضين والذقن" یعنی: ''دونوں رخساروں اور تھوڑی کے بالوں کو لحیہ کہتے ہیں، جس کی حد دائیں اور بائیں سے صدغ (مابين العين والاذن) یعنی: کنپٹی تک ہے''، چنانچہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حجام سے فرمایا تھا: ''ابلغ العظمين، فإنهما منتهى اللحية'' (غرائب) اور نیچے کے لب سے حلق تک ہے، خلاصہ یہ کہ ان حدود اربعہ کے درمیان داڑھی ہے، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داڑھی کترنے، تراشنے، مونڈھنے یا خط دائیں بائیں، آگے پیچھے، طول وعرض سے اس کے کچھ بال لینے کی ممانعت مختلف الفاظ میں فرمائی ہے، پس داڑھی کو اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہئے، اور طول وعرض سے کچھ بھی نہ تراشنا چاہئے۔

قال شيخنا الاجل المباركفورى فى شرح الترمذى ۴/۱۱ بعد بسط الكلام فى هذه المسئلة: "فأسلم الأقوال هو قول من قال بظاهرا لأحاديث الإعفاء، وكره أن يوخذ من طول اللحية وعرضها" انتهى، وأما حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يأخذ من لحيته من طولها وعرضها، أخرجه الترمذى(۱)،فهو ضعيف، لا يصلح للاحتجاج به، وأما فعل ابن عمر وأبى هريرة فى قطع مازاد على الكف من اللحية، فهو معارض لحديثهما المرفوع، و مع ذلك فعل ابن عمر ذلك فى الحج".

حضرت علامہ مولانا عبدالرحمٰن صاحب مرحوم تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں اس مسئلہ کی تفصیل کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ: ''ظاہر احادیث کے پیش نظر صحیح وسالم طریقہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ داڑھی کو اس کے طول وعرض کسی طرف سے نہ لیا جائے، اور ترمذی میں عمرو بن شعیب کے طریق سے جو حدیث مروی ہے کہ حضور علیہ السلام داڑھی کو طول وعرض سے لیا کرتے تھے، تو یہ حدیث ضعیف ہے قابل حجت

(۱) كتاب الادب باب ماجاء فى الأخذ من اللحية (۲۷۶۲)۵/۹۴.

نہیں۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ فعل کہ وہ اپنی داڑھی کو جو مٹھی سے زائد ہوتی تھی، کتر لیا کرتے تھے، سو یہ حدیث صحیح کے معارض نہیں۔ دوسرے یہ کہ ابن عمر نے حج کے ایام میں ایسا کیا تھا ان کا خیال تھا کہ سر کے بال کے ساتھ ڈاڑھی کا بھی قصر ہونا چاہئے"۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا ہوگا کہ گلے (حلق) کا بال داڑھی میں داخل نہیں ہے بنا بریں اس کا منڈانا جائز ہے۔ اور صدغ (کنپٹی) اور اس سے نیچے کا بال ڈاڑھی میں داخل ہے پس خط بنوانے میں کنپٹی اور اس سے نیچے رخسار کے کسی حصے کے بال سے تعرض نہیں کرنا چاہئے۔ امام نووی شرح مسلم (۱۵۰/۳) میں فرماتے ہیں: "**قد ذكر العلماء في اللحية اثنتي عشرة خصلة مكروهة، بعضها أشد قبحا من بعض، ثم عدها، قال: السابعة: الزيادة فيها والنقص منها، بالزيادة في شعر العذار من الصدغين، وأخذ بعض العذار في حلق الرأس**"۔

داڑھی کی تشریح میں علماء کے بارہ اقوال ہیں۔ اور صدغ سے اوپر اس طرح خط بنوایا جا سکتا ہے کہ غیر مسلم قوموں کے شعار اور ان کے مخصوص طریقہ کے مشابہ نہ ہو۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: "**من تشبه بقوم فهو منهم**" (ابوداود) (۱).

(مصباح بستی شعبان/رمضان/۱۳۷۱ھ)

س: زید صحیح الاعضا تندرست ہے۔ دنیاوی کاروبار بھی کرتا ہے، صوم وصلوٰۃ کا پابند نہیں، بدعتی ہے، پس زید کو خیرات دینا ثواب ہے یا گناہ، درآں حالانکہ اوصاف مذکورہ معلوم ہیں؟۔ ابوسعید محمد امین انصاری۔ از اجمیر

ج: تندرست، ہٹے، کٹے، شخص کو جو بدعتی ہے، اور روزے نماز کا پابند نہیں ہے، دنیاوی کاروبار (تجارت، زراعت ملازمت وغیرہ) کرتا ہے، جان بوجھ کر صدقہ وخیرات دینے میں ثواب نہیں ملے گا۔ ایسے شخص کو خیرات دینا بدعت ومعصیت کو تقویت پہنچانا ہے، پس دیدہ دانستہ نہیں دینا چاہئے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "**لا يأكل طعامك إلا تقي**" (مشکوۃ شریف) (۲) ہاں اگر لاعلمی میں دے دیا، تو کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح تارک صوم وصلوٰۃ بدعتی کو جو مضطر ہو اور فاقہ میں مبتلا ہو، دیدہ دانستہ خیرات دینے میں حرج نہیں ہے، بلکہ ثواب ملے گا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "**في كل كبد رطبة أجر**" (بخاری) (۳) موجودہ زمانہ کے تکیہ دار پیشہ ور فقیروں کو بھی خیرات دینا درست نہیں ہے۔ صاحب بذل المجہود نے حدیث مرفوع: "**للسائل حق إن جاء على فرس**" (٤) کے ذیل میں یہ صحیح لکھا ہے: "**وهذا العلة باعتبار القرون الأولى، وأما في هذا الزمان فنشاهد كثيراً من الناس اتخذ السؤال حرفة لهم، ولهم فضول أموال، فحينئذ يحرم لهم السوال، ويحرم على الناس اعطاء هم**".

(محدث دہلی، ج:۸ ش:۴ جمادی الآخر ۱۳۵۹ھ/ اگست ۱۹۴۰ء)

---

(۱) كتاب اللباس باب في لبس الشهرة (٤٠٣٠) ٣١٤/٤ (٢) مشكوٰة المصابيح (٥٠) ٤٥٧/٢ علامہ البانی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ ضعیف الجامع الصغیر (٩٩٧) ٢٨٨/١ (٣) كتاب المساقاة باب فضل سقى الماء ٧٧/٢ (٤) ابو داود كتاب الزكوٰة باب حق السائل (١٦٦٥) ٣٠٦/٢.

س: باعتبار شرع شریف کوئی ایسی قوم ہے جو من حیث القوم خیرات لینے کی مستحق ہو؟، اگر نہیں ہے تو ایسا عقیدہ کیسا ہے؟

ج: کوئی قوم یا برادری یا ذات، مخصوص قوم اور خاص برادری اور ذات ہونے کی حیثیت سے شرعاً خیرات کی مصرف اور مستحق نہیں ہے۔ شریعت نے صدقات وخیرات کو مسلمانوں کی کسی قوم اور ذات و برادری کے ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے۔ قرآن کریم نے قبائل و شعوب کی تقسیم محض تعارف اور توادد کے لئے رکھی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی مروجہ قومیں، ذاتیں اور برادریاں (جن کی بنا نسب پر ہو یا پیشہ پر یا کسی اور چیز پر) ہندوؤں کے ساتھ ملنے جلنے اور رہنے سہنے کا اثر اور ثمرہ ہیں۔ یہ تقسیم اسلامی تعلیم کے منافی ہے۔ اسلام میں ذات پات کی تقسیم کا کوئی نام ونشان نہیں ملتا۔ پس کوئی قوم ایسی نہیں ہے جو من حیث القوم خیرات لینے کی مستحق ہو۔ ایسی حالت میں یہ عقیدہ رکھنا اسلامی تعلیم کے خلاف ہے۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۴ جمادی الآخر ۱۳۵۹ھ/ اگست ۱۹۴۰ء)

س: سائل یا مسافر یا پڑوسی یا قرابت دار جو غیر متعصب پرہیز گار حنفی ہوں، یا بے نمازی ہوں، یا تاڑی باز، یا شراب خور ہوں، ان کے ساتھ کھانا، کپڑا، پیسہ، غلہ وغیرہ کے ذریعہ سلوک اور احسان کرنے سے ثواب ملے گا یا نہیں؟۔

ج: نیک، صالح، غیر مبتدع مسلمان کے ساتھ سلوک واحسان کرنے سے ہر حال میں ثواب ہی ملے گا۔ "من ذا الذی یقرض اللہ قرضا حسنا فیضا عفه له أضعافاً کثیرة" (البقرة: ۲۴۵)، "و ما تقدموا لأنفسکم من خیر تجدوه عند الله (المزمل: ۲۰) و غیر ذلک من الآیات. اور فاسق فاجر یا بدعتی ومشرک کے ساتھ سلوک کرنے کا ثواب اس وقت ملے گا جب وہ خستہ حال مضطر وپریشان فاقہ زدہ ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "فی کل کبد رطبة أجر" (بخاری)(۱)

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۳۶۰ھ/ جنوری ۱۹۴۲ء)

س: زید کی پرورش اور تعلیم وتربیت دادی کی کفالت ونگرانی میں ہوئی اور کچھ دوسرے شخص سے بھی ہوئی، لیکن اس کا سبب باپ اور دادی ہی تھے، ایسی صورت میں باپ کا حق شرعی بیٹے پر باقی رہے گا یا ساقط ہو جائے گا؟ اور باپ کے بعد بیٹے پر سوتیلی ماں کا کچھ حق ہے یا نہیں، بالخصوص جب کہ سوتیلی ماں نے اس کی خدمت بھی کی ہو؟

محمد سلیم عبدالحکیم سوہ سرائے ضلع پٹنہ

---

(٤) کتاب المظالم باب الآبار علی الطریق ۳/ ۱۰۳.

ج: باپ کے علاوہ بیٹے کی کسی اور شخص کے پرورش کرنے اور تعلیم دینے سے باپ کا حق شرعی بیٹے کے ذمے سے ساقط نہیں ہوگا۔ نابالغ بیٹے کی تعلیم وتربیت باپ پر بلاشبہ فرض ہے، لیکن اگر اس نے یہ فرض نہ ادا کیا، تو اس کی وجہ سے باپ کا حق ساقط نہیں ہوسکتا کیوں کہ باپ کا حق بالغ بیٹے کے ذمہ بیٹے کے حق کا معاوضہ نہیں ہے۔

بیٹے کا نفس وجود باپ کے احسان ومنت کا رہین ہے، اس لئے بہر حال اس کے ذمہ کا حق باقی رہے گا، ارشاد ہے: "و بالوالدین احسانا" (الاسراء: ۲۳).

سوتیلی ماں کا سوتیلے بیٹے کے ذمہ حقیقی ماں کی طرح شرعاً کوئی واجبی حق ازقسم نفقہ وغیرہ نہیں ہے کہ اگر نہ ادا کرے تو عنداللہ ماً خوذ ہو، ہاں اس حیثیت سے کہ وہ باپ کی منکوحہ اور حرم ہے اور اس کی خدمت بھی کی ہے، اس کا احترام واکرام فرض اور لازم ہے، اور حدیث: "ان أبر البر أن يصل الرجل و د أهل أبيه" مسلم، ترمذی، أبوداود(۱) وغیرہ کی روسے اس کے ساتھ سلوک واحسان کرنا مستحب بلکہ مؤکد ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ش:۹ ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ جنوری ۱۹۴۲ء)

س: كيف رأيكم في تعليم النساء الكتابة؟ أيكون واجباً، أم سنة، أم كراهة أم حراماً؟، هنا قائل بكل واحد من هذا؟

السائل الحقیر عبداللہ الکاسر کوتی (کاسرگوڑ)
فی جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ جمادی الآخر

ج: تعليم النساء الكتابة جائز من غير كراهة، هذا هو الحق، روى أبو داود في سننه: "قال: حدثنا ابراهيم بن مهدى المصيصى، ناعلى بن مسهر عن عبدالعزيز بن عمر بن عبد العزيز عن صالح بن كيسان عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة، عن الشفاء بنت عبدالله، قالت: دخل على النبي صلى الله عليه وسلم و أنا عند حفصة، فقال: ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علميتها الكتابة".

قال العلامة الكبير المحدث الفقيه النحرير ابو الطيب شمس الحق العظيم آبادى في عون المعبود شرح سنن أبي داود: "الحديث فيه دليل على جواز تعليم النساء الكتابة، وهذا الحديث سكت عنه المنذرى، ثم ابن القيم في تعليقات السنن، ورجال إسناده رجال الصحيح، إلا إبراهيم بن مهدى البغدادى المصيصى، وهو ثقة،

(۱) مسلم كتاب البر والصلة، باب فضل صلة أصدقاء الأب والأم ونحوهما (۲۵۵۲) ۱۹۷۹/٤، ترمذى كتاب البر والصلة باب ماجاء فى اكرام صديق الوالد (۱۹۰۳) ۳۱۳/٤ ابو داود، كتاب الأدب باب فى بر الوالدين (۵۱٤۳) ۳۵۳/۵.

و أخرجه أحمد والحاكم في مستدركه وصححه ،وأخرجه النسائي في الطب من السنن الكبرى، عن ابراهيم بن يعقوب، عن على بن عبدالله المديني، عن محمد بن بشر، عن عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز عن صالح بن كيسان عن ابى بكر بن سليمان بن أبي حثمة، أن الشفاء بنت عبدالله قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم، و أنا قاعدة عند حفصة، فقال: ماعليك أن تعلمى هذه رقيه النملة، كما علمتها الكتابة.

وقال الشيخ ابن تيمية في المنتقى تحت حديث الشفاء: وهو دليل على جواز تعليم النساء الكتابة، انتهى، وقال الخطابي: وفيه دلالة على أن تعليم النساء الكتابة غير مكروه، انتهى، و قال الامام الحافظ ابن القيم في زاد المعاد: في الحديث دليل على جواز تعليم النساء الكتابة، و مثله في الأزهار شرح المصابيح للعلامة الأردبيلي، و ما قال على القارى في المرقاة شرح المشكوة: يحتمل أن يكون جائزاً للسلف، دون الخلف، لفساد النسوان في هذا الزمان، انتهى، فكلام غير صحيح، (قال صاحب عون المعبود): و قد فصلت الكلام في هذه المسئلة في رسالتي: "عقود الجمان في جواز الكتابة للنسوان"، وأجبت عن كلام القارى وغيره من المانعين جواباً شافياً، و من مؤيدات الجواز ما أخرجه البخارى في الأدب المفرد في باب الكتابة إلى النساء وجوابهن: حدثنا ابو رافع حدثنا ابو اسامة حدثني موسى بن عبداللله حدثتنا عائشة بنت طلحة قالت: قلت لعائشة و أنا في حجرها، وكان الناس يأتونها من كل مصر، فكان الشيوخ ينتابوني فيه لمكاني منها، وكان الشاب يتأخوني فيهدون إلي، ويكتبون الى من الأمصار، وأقول لعائشة: ياخالة هذا كتاب فلان وهديته، فتقول لي عائشة: أي بنية وأجيبيه وأثيبه، فإن لم يكن عندك ثواب أعطيتك، فقالت: تعطيني انتهى.

قال: وقد استدل بعضهم على عدم جواز الكتابة للنساء، بروايات ضعيفة واهية، فمنها ماأخرجه ابن حبان في الضعفاء: انبأنا محمد بن عمر وانبأنا محمد بن عبدالله ابن ابراهيم ثنا يحيى ابن زكريا بن يزيد الدقاق ثنا محمد بن إبراهيم الشامي ثنا شعيب بن اسحاق الدمشقي عن هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتسكنوهن الغرف، ولا تعلموهن الكتابة، الحديث، و في سنده محمد بن إبراهيم الشامي منكر الحديث، ومن الوضاعين، قال الذهبي: قال الدار قطني: كذاب، وقال ابن عدى: عامة أحاديثه غير محفوظة، قال ابن حبان: لايحل الرواية عنه إلا عند الإعتبار، كان يضع الحديث، وروى عن شعيب بن اسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعاً: لاتعلموهن الكتابة، و قال ابن الجوزى في العلل

۱۔ کتاب الطب باب ماجاء فی الرقی (۳۸۸۷) ۱/.

المتناهية: هذا الحديث لا يصح، محمد بن ابراهيم الشامي كان يضع الحديث، انتهى.

و أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق عبدالوهاب بن الضحاك عن شعيب ابن اسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وقال: صحيح الإسناد، و أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن الحاكم، وفيه عبد الوهاب بن الضحاك أيضا، قال الذهبي في الميزان: كذبه أبوحاتم، وقال النسائي وغيره: متروك، وقال الدار قطني: منكر الحديث، انتهى، وقال السيوطي في اللآلي المنثورة: قال الحافظ ابن حجر في الأطراف بعد ذكر قول الحاكم صحيح الاسناد: بل عبدالوهاب متروك، وقد تابعه محمد بن ابراهيم الشامي عن شعيب بن اسحاق، و محمد ابن ابراهيم رماه ابن حبان بالوضع، انتهى كلام الحافظ، و أخرجه البيهقي بسنده من طريق محمد بن إبراهيم الشامي وقال: هذا بهذا الإسناد منكر انتهى، وأخرج ابن حبان في الضعفاء: حدثنا جعفر بن سهل ثنا جعفر بن نصر ثنا حفص بن غياث عن مجاهد عن ابن عباس مرفوعاً: لا تعلموا نساء كم الكتابة الحديث، و فيه جعفر بن نصر، قال الذهبي: هو متهم بالكذب، قال صاحب الكامل: حدث عن الثقات بالبواطيل، ثم أورد الذهبي من رواياته ثلاثة أحاديث، منها هذا حديث ابن عباس، ثم قال: هذه أباطيل انتهى، وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: هذا لا يصح، جعفر بن نصر حدث عن الثقات بالبواطيل انتهى، فهذه الروايات كلها ضعيفة جداً بل باطلة، لايصح الاحتجاج بها بحال" انتهى كلام صاحب العون ملخصاً.

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین مسئلہ ذیل کے بارے میں، کہ آج کل شہروں اور قصبوں کے اندر مدرسۃ البنات قائم کئے گئے ہیں، جس میں کام کرنے والے عموماً مرد ہوتے ہیں۔ البتہ درجات سفلی کی تعلیم معلمات ہی دیتی ہیں، اور درجات علیا کی تعلیم اکثر وبیشتر بوڑھے مرد دیتے ہیں۔ ان اسکول ومدارس میں شہر وقصبہ کے تمام اطراف وجوانب سے لوگ، بالغہ ومراہقہ لڑکیوں کو تعلیم دلانے کی غرض سے اپنے ہمراہ لے جاکر، ان کو مدرسۃ البنات میں پہونچا کر گھر واپس آتے ہیں، اور وہ لڑکیاں چار چھ ماہ اپنے والدین وخویش واقارب کی نظروں سے اوجھل رہتی ہیں۔ کیا اس طرح تعلیم دلانا از روئے شرع جائز ہے؟۔ زید کہتا ہے کہ اس پُرفتن دور میں ایسا کرنا قطعاً نامناسب ہے اور فتنہ کا قوی اندیشہ ہے؟۔

محمد زکریا جھنڈانگر، نیپال

ج: کوئی بھی مدرسۃ البنات ہو، ان میں مقامی وغیر مقامی (شہر وقصبہ کے قریبی اطراف کی) چھوٹی بچیوں کا، اور پردہ کے ساتھ مراہقہ وبالغہ لڑکیوں کا سواری (رکشہ، تانگہ، بیل گاڑی، لاری وغیرہ) کے ذریعہ، تعلیم کے لئے روزانہ صبح کو آنا اور چھٹی ہونے پر شام کو اپنے گھروں کو چلے جانا اور اس طرح ان کو تعلیم دلوانا شرعاً جائز ہے، بشرطیکہ تعلیم گاہ تک آنے جانے میں ان کی پوری نگرانی کا معقول انتظام ہو۔ ان کے رکشہ، تانگہ کے ساتھ ان کا کوئی محرم موجود ہو، اور اجتماعی شکل میں آنے جانے کی صورت میں، ان کے ساتھ کوئی دیندار بوڑھی عورت اور مدرسہ کا کوئی پابند شرع ذمہ دار مرد بھی ہو، اور بشرطیکہ درس گاہ میں درجات علیا کی طالبات اور ان کے بوڑھے استاد کے درمیان پردہ حائل ہو، اور بشرطیکہ استاد اور تمام بچیاں خواہ وہ مراہقہ سے بہت کم عمر کی کیوں نہ ہوں، سب کی سب بالکل سادہ لباس میں ہوں اور بے زیب وزینت رہیں۔

ان بچیوں کے اولیا اور سرپرستوں پر تمام اوقات میں، ان کی ہر قسم کی حفاظت اور نگرانی شرعاً لازم اور فرض ہے، اور اس فرض کی ادائے گی اس وقت ہوسکتی ہے جب کہ ان بچیوں کی تعلیم گاہ میں آمدورفت کا مذکورہ انتظام رہے۔

اور مذکورہ بالا قسم کی اقامتی تعلیم گاہوں میں بہت دور کے لوگوں کا، اپنی مراہقہ اور بالغہ لڑکیوں کو اپنے ساتھ لے جاکر تعلیم کے لئے وہاں چھوڑ آنا، پھر چند مہینوں کے بعد چھٹی کے موقع پر جاکر ان کو اپنے ساتھ لے آنا اور اس طرح ان کو تعلیم دلانا جائز ہے، بشرطیکہ ان تعلیم گاہوں کے دارالاقاموں میں شرعی پردہ، اور ان کی ٹھیک نگرانی اور دینی تربیت پر قابل اطمینان معقول انتظام ہو، اور بشرطیکہ درس کے وقت ان لڑکیوں اور ان کے بوڑھے استادوں کے درمیان پردہ حائل ہو، اور جملہ استانیاں اور دارالاقامہ کی نگراں عورت پابند شرع ہوں، ان کی وضع قطع اور لباس، رہن سہن غیر مسلموں کا سا نہ ہو، اور ان تعلیم گاہوں کے جملہ ذمہ دار مرد اور ارکین پابند شرع ومتورع ہوں۔ فقط

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری ۱۳۹۶/۳/۲۳ھ

(نور توحید جھنڈانگر، نیپال، اگست ۱۹۹۸ء)

س: مفتیان اسلام ومحدثین عظام علمائے شرع متین/ زاد اللہ فیوضاتھم ''وإذ قال موسى لقومه...... فذبحوها وما كادوا يفعلون''(البقرۃ: ۶۷ تا ۷۱) ان چند آیات کلام مجید کے مصداق میں، لوگوں میں فتنہ، مذاق، نکتہ چینی، بدامنی پیدا ہے۔ مذکورہ اسباب کی تلافی علمائے دین کے فتوی پر مبنی ہے، براہ کرم روانہ فرماکر ثواب دارین حاصل کریں۔

سائل: متولی مسجد عبدالرزاق صاحب

کنٹراکٹر پاؤ گڑھ ضلع ٹمکور ملک میسور۔

(۱) ممبران مسجد محمد بدہن صاحب بارک منڈی

(۲) محمد داؤد صاحب ریٹر سررشتہ دار

(۳) مکان دار سید یوسف شاہ چشتی القادری پاؤ گڑھ معلم مدرسہ دینیہ۔

ج: " و إذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحو بقرة قالوا أتتخذنا هزوا (إلى قوله) فذبحوها وما كادو يفعلونه وإذ قتلتم نفساً فادارتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون"، ان آیات میں جس قصہ کو ذکر فرمایا گیا ہے، اس سے مقصود بنی اسرائیل کی شرارت و بے عنوانی کا ذکر کرنا ہے، ان آیات سے قبل دور سے ان کی بے عنوانیوں اور شرارتوں کا ذکر چلا آرہا ہے، اس قصہ کے ضمن میں بھی ان کی دو بے عنوانیوں کا ذکر ہے جو اس قصہ میں مقصود و مطلوب ہے۔ ایک بے عنوانی یہ کہ انہوں نے قتل کے واردات کے اخفا اور چھپانے کی کوشش کی، اور یہ چاہا کہ مجرم کا سراغ نہ لگ سکے اور معاملہ یونہی دب جائے۔

دوسری بے عنوانی یہ کہ حکم خداوندی میں خواہ مخواہ کی حجتیں نکالنی شروع کر دیں، اللہ تعالیٰ منکرین قیامت کے مقابلہ میں اس قصہ سے استدلال اور نظیر کے طور پر فرماتے ہیں: "كذلك يحيي الله الموتى و يريكم آياته لعلكم تعقلون" (البقرة: ۷۳) یعنی: "اسی طرح اللہ تعالیٰ (قیامت میں) مردوں کو زندہ کرے گا، اور اللہ تعالیٰ اپنی نظائر (قدرت) تم کو دکھلاتے ہیں، اس توقع پر کہ تم عقل سے کام لیا کرو" (اور ایک نظیر سے دوسری نظیر سے باز آؤ)۔ معلوم ہوا کہ قیامت کے دن مردوں کے زندہ کرنے پر استدلال بھی، اس قصہ کے ذکر کرنے سے مقصود ہے اور یہ دنوں مقصود باً حسن طریق اس قصہ سے ثابت ہو رہے ہیں۔ واضح ہو کہ "بقرہ" کے کسی ٹکڑے سے مردہ کو چھوانے سے اس مردہ کا زندہ ہو جانا نہ محال ہے اور نہ مستبعد۔ جو شخص بے جان مضغہ یعنی: گوشت کے لوتھڑے میں جان پڑنے کے طریق میں غور کرے گا، جس کی کل حقیقت ایک لطیف بخار کا مضغہ سے مس کرنا اور متصل ہو جانا ہے، وہ اس قصہ میں بیان کئے ہوئے خاص طریق کو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے مستبعد نہیں سمجھے گا، اور دونوں اتصالوں میں کوئی معقول عقلی فرق بیان نہ کر سکے گا۔ واضح ہو کہ یہاں یہ شبہ کرنا بے موقع اور لغو ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تو ویسے ہی زندہ کرنے کی قدرت تھی، یا بے زندہ کئے ہوئے قاتل کو بتلا سکتے تھے، پھر اس سامان کی کیا ضرورت تھی۔

بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ مصلحت اور حکمت کے لئے ہوتا ہے، اور ہر واقعہ کی تمام حکمتیں اور مصلحتیں اللہ تعالیٰ ہی کے احاطہ علمی میں آسکتی ہیں، دوسروں کو اس فکر میں پڑنا عمر کا ضائع کرنا ہے، کیوں کہ جو مصلحت اور حکمت بیان کی جائے گی، وہ بھی ایک بیان ہوگا، اور یہی سوال اس میں بھی ہوگا، اس لئے سلامتی کا راستہ اور دانائی اسی میں ہے کہ سکوت اور تسلیم اختیار کیا جائے۔

اس مختصر تحریر کے بعد امید ہے کہ انصاف پسند، حق کی طالب طبیعتوں میں اس قصہ سے متعلق کوئی خلجان اور وسوسہ نہیں باقی رہے گا۔ مفصل تفسیر اور توضیح "روح المعانی" اور "تفسیر حقانی" وغیرہ میں دیکھ لی جائے۔

س: ایک فلم "خانۂ خدا" ہندوستان کے بعض شہروں میں چل رہی ہے۔ جس میں حج کا پورا نقشہ، طواف، سعی، منی، مزدلفہ،

میدان عرفات کا منظر اور حج کرتے ہوئے لاکھوں مسلمانوں کو دکھلایا گیا ہے، البتہ گانا بجانا اور دوسری لغویات سے پرہیز کیا گیا ہے، ہندوستان کے چند شہروں میں مسلمانوں نے احتجاج کر کے بند بھی کرادیا ہے، دہلی میں دیسائی فلم کمپنی فلم ''خانۂ خدا'' چلانے کے لئے ایڑی سے چوٹی تک کا زور لگا رہی ہے، مسلمانوں کو آمادہ کرنے کے لئے کئی دفعہ مسلم نمائش کر چکی ہے۔ سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کو یہ فلم دیکھنا چاہئے یا نہیں؟ اور اس کے روپیہ کو دینی اداروں میں صرف کرنا کیسا ہے؟ قرآن وحدیث کی روشنی میں مدلل جواب سے آگاہ کیجئے۔

سائل: عبدالرؤف خان ندوی

ج: ''حج''، فلم ہو یا کوئی اور افسانوی فلم، جس میں ذی روح اشیاء کو فلمایا گیا ہو، اس کا بنانا اور دیکھنا، دکھلانا سب خلاف شرع ہے۔ فلم کی بنیادی چیز تصویر کشی ہے، اس میں ذی روح اور غیر ذی روح دونوں کے فوٹو لئے جاتے ہیں، اور کسی بھی جاندار چیز کی تصویر کشی چاہے قلمی ہو یا عکسی شرعاً ممنوع ہے إلا عند الضرورة الملجئة۔

اس بارے میں شریعت نے چھوٹی اور بڑی، خفی اور جلی، باریک اور واضح عکسی اور غیر عکسی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے **ومن ادعی الفرق، فعلیه البیان بالدلیل.**

قال ابن رجب فی شرح صحیح البخاری: ''الصور للتأسی برؤیتها أوللتنزه بذلک، والتلهی حرام، وهو من الکبائر، وفاعله من أشد الناس عذابا یوم القیامة، فإنه ظالم ممثل بأفعال الله التی لا یقدر علی فعله غیره''.

(**الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری** مخطوطہ کتب خانہ ظاہریہ دمشق مجلد (۶۵/۸۲/۲).

حج فلم ہو یا اور کوئی فلم، اس کے بنانے اور تیار کرنے اور لوگوں کو دکھانے کی کوئی وجہ وضرورت نہیں ہے، آج کل دنیا پر مادیت اور ہوس زر غالب ہے، جلب زر کے لئے مختلف طریقے ایجاد کئے جاتے ہیں، فلم انڈسٹری کی صنعت بھی اسی نوع کی ہے، اس کے نتائج بد اور اخلاقی بگاڑ سے ان سرمایہ داروں اور اباحیوں کو اس سے کیا غرض!!

جس طرح دوسری فلمیں لہو ولعب اور تفریح کے مقصد سے بنائی اور دکھائی جاتی ہیں، اسی طرح حج فلم بھی محض تفریح اور جلب زر کے لئے تیار کی گئی ہے۔ اس کے دیکھنے والوں کا مقصد تفریح وتماشہ بینی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ حج فلم کی تیاری اور اس کی نمائش اور عظیم الشان اسلامی عبادات اور دینی وملی شعور کے ساتھ ایک قسم کا مذاق ہے، جیسے اسرائیل یا بی بی سی لندن، وائس آف امریکہ، پیرس ریڈیو وغیرہ کا بھاڑے کے خوش گلو قاریوں کی قرأت کا نشر کرنا، ایک مذاق اور مخول سے زیادہ کچھ نہیں۔

کسی بھی مسلم حکومت یا اس کے باشندوں کا کوئی خلاف شرع فعل وعمل اور قانون ہمارے لئے حجت ودلیل نہیں ہوسکتا، چاہے اس کا تعلق ملکی نظم ونسق سے ہو، یا پرسنل لا (احوال شخصیہ) سے، یا حدود دوا موال سے، یا تحدید نسل سے، یا زندگی کے کسی اور معاملہ سے، حجت ہمارے لئے صرف کتاب وسنت اور اجماع ہے۔ فلم انڈسٹری کے ذریعہ کمایا ہوا روپیہ دینی کاموں میں صرف کرنا عنداللہ غیر

مقبول ہے۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۲/رجب ۱۳۸۸ھ
(محدث بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

س: مفہوم مخالف کب معتبر ہوتا ہے؟ اور کب نہیں؟ فصاحت اور تمثیل سے بیان فرمادیں؟

ج: إعلم أن المفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة، و يقال له: التنبيه و فحوى اللفظ أيضاً، و مفهوم مخالفة، ويسمى...... دليل الخطاب، لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه، فمفهوم الموافقة: هو فهم الحكم فى المسكوت من المنطوق، بدلالة سياق الكلام و مقصوده، و معرفة و جود المعنى فى المسكوت بطريق الأولى، قاله الموفق ابن قدامة فى روضة الناظر (۲/۲۰۰)، الأخصر من هذا قول الغزالى فى المستصفى ۲/۱۹۰: أنه فهم غير منطوق من المنطوق، بدلالة سياق الكلام و مقصوده، و الأخصر منهما قول الطوفى فى مختصره: فهم الحكم، فى غير محل النطق، بطريق الأولى.

وإنما سمى مفهوم الموافقة، لأن المسكوت عنه، يوافق المنطوق به فى الحكم، وإن زاد عليه فى التاكيد، فإن كان أولى بالحكم عن المطوق به. فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً له، فيسمى لحن الخطاب، وحكوافى الفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين: أحدهما: أن الفحوى مانبه عليه اللفظ، ما لاح فى اللفظ، و ثانيهما: على ماهو أقوى منه، واللحن مادل على مثله.

وأمثلة مفهوم الموافقة كثيرة فى الكتاب والسنة وكلام الناس، كفهم تحريم الشتم والضرب والقتل من قوله تعالى: "فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما" (الاسراء:۲۳)، فمنطوقه تحريم التأفيف والانتهار، و مفهومه بطريق التنبيه والفحوى، تحريم الضرب و غيره، من الإيلامات الزائدة، على التأفيف والانتهار بطريق أولى، لأنه إذا كان التأفيف الذى هو ضعيف، بالنسبة إلى الضرب محرما، فلابد أن يكون الضرب محرما من باب أولى، و كفهم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالىٰ: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً" (النساء:۲۰)، وفهم ماوراء الذرة والدينار من قوله تعالى: "فمن يعمل مثال ذرة خيراًيره" (الزلزلة:۷)، وقوله: "ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليک" (آل عمران:۷۵)، وكذلک قول القائل: ما أكلت له برة، ولا شربت له شربة، ولا أخذت من ماله حبة، فإنه يدل على ماوراءه.

وشرطوا فی مفهوم الموافقة، معرفة المعنی فی الأدنی، و معرفة وجوده فی الأعلی، یعنی: أن شرط مفهوم الموافقة فهم المعنی، وما سیق له الکلام فی محل النطق کالتعظیم ونحوه، فلولا معرفتنا بأن الآیة الأولی، سبقت لتعظیم الوالدین واحترامهما، لما فهمنا معنی الضرب والقتل من منع التأفیف، إذ قد یقول السلطان إذا أمر بقتل ملک، لمنازعته له فی ملکه، لا تقل له أف لکن اقتله، وقد یقول: والله ما أکلت مال فلان، ویکون قد أحرق ماله فلا یحنث، والحاصل أنا فهمنا من آیة: "ولا تقل لهما أف"، أن المعنی المقتضی لهذا النهی، هو تعظیم الوالدین، فلذلک فهمنا تحریم الضرب والقتل بطریق أولی، حتی لولم نفهم من ذلک تعظیماً، لما فهمنا تحریم الضرب والقتل أصلا، لما نفی التعمیم الأعم، دل علی نفی الضرب الأخص بطریق أولی، وبالجملة شرط مفهوم الموافقة: أن لا یکون المعنی فی المسکوت عنه، أقل مناسبة للحکم من المنطوق به، بل یکون أسبق الی الفهم من المنطوق، أو هو معه ولیس متأخراً عنه، ای یکون مساویاً له، والقول بمفهوم الموافقة من حیث الجملة مجمع علیه، قال ابن رشد: لا ینبغی للظاهریة أن یخالفوا فی مفهوم الموافقة، لأنه من باب أسمع، والذی رد ذلک، یرد نوعاً من الخطاب، وقال الزرکشی: وقد خالف فیه ابن حزم، قال شیخ الاسلام ابن تیمیة: إن خلاف هذا مکابرة، کذا فی ارشاد الفحول للشوکانی. ص: ۱۵۶

ومما ینبغی ذکره، أن مفهوم الموافقة ینقسم إلی قاطع، کآیة التأفیف و ما شاکلها، وإلی ظنی غیر قاطع، کقولهم: إذا ردت شهادة الفاسق، فالکافر أولی، لأن الکفر فسق و زیادة، فهذا لیس بقاطع، إذ لا یبعد أن یقال: الفاسق متهم فی دینه، والکافر یحترز من الکذب لدینه، والظنی إما صحیح واقع فی محل الإجتهاد، کرد الشهادة. أو فاسد، کنحو قول الشافعیة: إذا جاز السلم فی المؤجل، ففی الحال أجوز، ومن الغرر أبعد، إذا المؤجل علی غرر، هل یحصل؟، أو لایحصل؟ والحال متحقق الحصول فی الحال، فهو أولی بالصحة، فإنه لا بدمن اشتراکهما فی المقتضی، ولیس المقتضی لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر لتلحق به الحال، فالغرر فی العقود مانع من الصحة لا مقتض لها، والحکم إنما یثبت بوجود مقتضیه و مصححه، لا لإنتفاء مانعه، لأن المانع یلزم من وجوده العدم، ولا یلزم من عدمه وجود ولا عدم، والمقتضی لصحة السلم، هو الاتفاق فی الأجل، علی ما قرر فی کتب الفروع، کا لأجل فی الکتابة، وهو منتف فی الحال، والغرر مانع له، لکنه احتمل فی المؤجل رخصة و تخفیفا للمقتضی، هو الإ رتفاق، فلا یصح الإرتفاق(۱).

وأما مفهوم المخالفة: فهوأن یکون المسکوت عنه مخالفاً، للمذکور فی الحکم اثباتاً و نفیاً، فیثبت

للمسکوت عنه نقیض حکم المنطوق به.

و حقیقة الإستدلال بتخصیص الذکر بالشئی، علی نفی الحکم عما عداه، وإنما سمی مفهوماً، لأنه مفهوم مجرد لا یستند إلی منطوق، وإلا فما دل علیه المنطوق أیضا مفهوم، و مثاله قوله تعالی: "ومن قتله منکم متعمداً"(المائدة: ۹۵)، وقوله علیه السلام فی سائمة الغنم، الزکاة،(۲)، والثیب أحق بنفسها، من ولیها،(۳)، ومن باع نخلة مؤبرة، فثمرتها للبائع(۴)، فتخصیص العمل بوجوب الجزاء به، یدل علی نفی وجوب الجزاء، فی قتل الصید خطأ، وهو أحد القولین لأهل العلم، وکذا تخصیص السوم والثیوبة والتأبیر بهذه الأحکام، یدل علی نفی الحکم عماعداها، ومن أمثلته قوله تعالی: "ومن لم یستطع منکم طولا أن ینکح المحصنات المؤمنات فمن ملکت أیمانکم من فتیاتکم المؤمنات"(النساء: ۲۵). فتخصیص عدم نکاح الإماء بعدم الطول، یدل علی أن واجد الطول، لا یجوز له نکاح الإماء، ففی الآیة مفهومان: أحدهما هذا، والثانی: لا ینکح إلاأمة مؤمنة، وغیر ذلک من الأمثلة،(۵) و مفهوم المخالفة علی أنواع کما سیجئ، وهو بجمیع أنواعه حجة الجمهور (أحمد و مالک و الشافعی وأکثر أصحابهما، وأکثر المتکلمین) إلا مفهوم اللقب، وهو الحق عندی، وأنکرت طائفة منهم أبو حنیفة و أصحابه و غیرهم الجمیع لأمور خمسة، ذکرها الغزالی فی المستصفی (۲/۲۰۴)، والموفق ابن قدامة فی روضة الناظر(۲/۲۰۴)، وقد أجاب عن بعضها الموفق فارجع الیها.

وذکر شمس الائمة السرخسی من الحنفیة فی کتاب السیر، أنه لیس بحجة فی خطابات الشرع، و أما فی مصطلح الناس و عرفهم فهو حجة، وعکس ذلک بعض المتأخرین من الشافعیة، فقال: هو حجة فی کلام الله ورسوله، ولیس بحجة فی کلام المصنفین وغیرهم، کذا حکاه الزرکشی.(ارشادالفحول ص:۱۵۷).

واحتج القائلون بالمفهوم بدلائل شتی، فصلها الغزالی وأجاب عن جمیعها، وقال ابن قدامة: لنا (أی للقائلین بالمفهوم) دلیلان: أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة یفهمون من تعلیق الحکم علی شرط أو وصف، إنتفاء الحکم بدونه (أی بدون الشرط والوصف) ،بدلیل ما روی یعلی بن أمیة قال: قلت لعمر بن الخطاب: ألم یقل الله تعالی: "لیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن یفتنکم الذین کفروا"(النساء: ۱۰۱)، فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقال: صدقة تصدق الله بها علیکم، فاقبلوا صدقته، رواه مسلم (۵)، فهماً من تعلیق إباحة القصر علی حالة الخوف، وجوب الإتمام

---

(۱) روضة الناظرین وشرحها ۲/۲۰۲ (۲)ابوداود کتاب النکاح باب فی الثیب (۲۰۹۹) ۲/۵۷۸(۳) روضة الناظرین وشرحها ۲/۲۰۲(۳) المستصفی ۴/۱۹۵(۵) کتاب صلاة المسافرین، باب صلاة المسافرین وقصرها (۶۸۶) ۱/۴۷۸.

حال الأمن، وعجبا من ذلک، ولما قال النبی صلی الله علیه وسلم: یقطع الصلاة الکلب الأسود، قال عبدالله بن الصلت لأبی ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟، فقال: سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم کما سألتنی؟، فقال: الکلب الأسود شیطان، ففهما من تعلیق الحکم علی الموصوف بالسواء، وانتفاء عماسواه، ولأن النبی صلی الله علیه وسلم لما سئل عما یلبس المحرم من الثیاب؟، فقال: لا یلبس القمیص ولا السراویلات ولا البرانس (١)، فلولا أن تخصیصه المذکور بالذکر، یدل علی إباحة لبس ماسواه، لم یکن جواباً للسائل، عما یجوز للمحرم لبسه، ثم ذکر الموفق الدلیل الثانی مع الإیرادات الأربع، التی أوردها منکروا المفهوم علیه، والجواب عنها مفصلاً، فعلیک أن تراجعها.

أنواع مفهوم المخالفة، ذکر بعضها الغزالیٰ والموافق ابن قدامة مختصرة، و نذکرها مبسوطة لیسهل علیک فهمها واقتناصها.

النوع الأول: مفهوم الصفة: وهی تعلیق الحکم علی الذات بأحدالأوصاف، أی بذکر الإسم العام، ثم یعقب بصفة خاصة، فیکون مستدرکاً لعمومه بخصوص الصفة، مبیناً أن المراد بعمومه المخصوص، نحو قوله علیه السلام: فی الغنم السائمة، الزکاة، فالغنم اسم عام، یتناول السائمة والمعلوفة، فاستدرک عمومه بخصوص صفة السائمة، و بین أنها المراد بعموم الغنم، وکذلک من باع نخلاً مؤبرا، فالنخل عام فی المؤبر وغیره، فاستدرک عمومه مخصوص المؤبر، وبین أنه المراد من عموم النخل، والمراد بالصفة عند الأصولیین: تقیید لفظ مشترک المعنی بلفظ آخر، یختص ببعض معانیه، لیس بشرط ولا غایة، ولا یریدون به النعت فقط، و بمفهوم الصفة أخذ الجمهور.

قال الشوکانی: وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب، أن الشئ إذا کان له و صفان، فوصف بأحدهما دون الآخر، کان المراد به ما فیه تلک الصفة دون الآخر، وقال ابو حنیفة و أصحابه و بعض الشافعیة والمالکیة: أنه لایؤخذ به ولا یعمل علیه، ووافقهم من ائمة اللغة الاخفش وابن فارس وابن جنی، قال الشوکانی: وقد طول أهل الأصول الکلام علی استدلال هولاء المختلفین لما قالوا به، ولیس فی ذلک حجة واضحة، لأن المبحث لغوی، واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة و عملهم به، معلوم لکل من له علم

---

(١) مسلم کتاب الصلاة باب قدر ما یستر المصلی (٥١٠) ١/٣٦٦ (٢) بخاری کتاب الحج باب مالا یلبس المحرم من الثیاب ١٤٥/٢ (٣) المستصفی ٢٠٤/٢ (٤) روضة الناظر ٢١١/٢.

بذلک. (ارشاد الفحول ص ۱۸۵).

النوع الثانی: مفهوم العلة: وهو تعلیق الحکم بالعلة، نحو: حرمة الخمر لإسکارها، والفرق بین هذا النوع والنوع الأول، أن الصفة قد تکون علة کالإسکار، وقد لا تکون علة، بل متممة کالسوم، فإن الغنم هی العلة، والسوم هی متمم لها، قال الغزالی: والخلاف فیه وفی مفهوم الصفة واحدة(ارشاد الفحول ص: ۱۵۹)

النوع الثالث: مفهوم الشرط، أی التعلیق علی شرط، والشرط فی اصطلاح المتکلمین: ما یتوقف علیه المشروط، ولا یکون داخلاً فی المشروط ولا مؤثراً فیه، وفی اصطلاح النحاة: ما دخل علیه أحد الحرفین، إن أو إذا، أو ما یقوم مقامهما، یدل علی سببیة الثانی، وهذا هو الشرط اللغوی، وهو المراد هنا، لا الشرعی ولا العقلی، نحو قوله تعالی: "وإن کن أولات حمل فانفقوا علیهن" (الطلاق: ۶)، فإنه یفید انتفاء الوجود عند انتفاء الحمل، وهو مفهوم الشرط، وقد قال به القائلون بمفهوم الصفة، ووافقهم علی القول به بعض من خالف فی مفهوم الصفة، ورجح المحققون من الحنفیة المنع، واختاره الغزالی وبسط الکلام فی المنع والجواب عن القول به.

قال الشوکانی: وقد بالغ إمام الحرمین فی الرد علی المانعین، ولا ریب أنه قول مردود، وکل ما جاؤا به، لا تقوم به الحجة، والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع، فإن من قال لغیره: إن أکرمتنی أکرمتک، ومتی جئتنی أعطیتک، فهم منه أنه لایستحق الإکرام والإعطاء، عند إکرامه المتکم ومجیئه إلیه، وذلک مما ینبغی أن یقع فیه خلاف، بین کل من یفهم لغة العرب، وإنکار ذلک مکابرة، وأحسن ما یقال لمن أنکره علیک بتعلم لغة العرب، فإن إنکارک لهذا، یدل علی أنک لا تعرفها انتهی. (ارشاد الفحول: ۱۵۹).

النوع الرابع: مفهوم العدد: وهو تعلیق الحکم بعدد مخصوص، فإنه یدل علی انتفاء الحکم فیما عدا ذلک العدد، زائداً کان أوناقصاً، وتحقیق الکلام فیه، أن الحکم إذا قید بعدد مخصوص، کان منه ما یدل علی ثبوت الحکم، فیما زاد علی ذلک العدد بطریق الأولی، ولا یدل علی ثبوته فیما نقص عنه، ومنه ما هو بضد ذلک والأول کحدیث: "إذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث" (۱) دل بطریق الأولی علی أن مازاد علی القلتین لا یحمل الخبث، ولم یدل علی ذلک فیما دون القلتین. ومثال الثانی: إذا قیل اجلدوا الزانی مائة، دل بطریق الأولی علی وجوب جلد تسعین، وما قبلها من مقادیر العدد، لدخوله فی المائة، بدلالة التضمن، ولم

(۱)۔ ترمذی کتاب الطهارة باب ۵۰ (۶۷) ۱/ ۹۷.

يدل على الزيادة على المائة، فما لم يدل على التقييد بطريق الأولى، كالناقص عن القلتين والزائد عن مائة سوط، هو محل النزاع في مفهوم العدد، لأن مايفهم بطريق الأولى، يكون من باب مفهوم الموافقة، فلا يتجه فيه الخلاف، وقد ذهب الى العمل بمفهوم العدد الشافعي، كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبرى والماوردى وغيرهم، و نقله أبو الخطاب الحنبلى عن أحمد بن حنبل، وبه قال مالك و داود الظاهرى، وبه قال صاحب الهداية من الحنفية، ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة.

قال الشوكاني: والحق ماذهب إليه الأولون، والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع، فإن من أمر بأمر وقيده بعدد مخصوص: فزاد المأمور على ذلك العدد او نقص عنه، فأنكر عليه الأمر الزيادة أو النقص، كان هذا الإنكار مقبولا، عند كل من يعرف لغة العرب، فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به، مع كونه نقص عنه أوزاد عليه، كانت دعواه هذا مردودة عند كل من يعرف لغة العرب. (ارشادالفحول ص: ۱۵۹).

النوع الخامس: مفهوم الغاية: وهو مد الحكم إلى غاية بصيغة إلى أوحتى، و معناه عند من يقول به، أن حكم ما بعدها يخالف عما قبلها، كالحل بعد نكاح زوج وغيره فى قوله تعالى: "فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (البقرة: ۲۳۰) وأن لاصيام بعد دخول الليل، فى قوله عزو جل: "ثم أتموا الصيام إلى الليل" (البقرة: ۱۸۷)، والى العمل به ذهب الجمهور، و به قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالغزالى، وبسط الكلام فى تقريره، وكذا الموفق ابن قدامة.

قال القاضى فى التقريب: صار معظم نفاة دليل الخطاب الى أن التقييد بحرف الغاية، يدل على انتفاء الحكم عمار وراء الغاية، قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية، وهذا من توقيف اللغة معلوم، فكان بمنزلة قولهم: تعليق بالغاية، موضوع للدلالة على أن مابعدها بخلاف ماقبلها انتهى. قال الشوكانى: ولم يخالف فى ذلك إلا طائفة من الحنفية والآمدى، ولم يتمسكوا بشئ يصلح للتمسك به قط، بل صمموا على منعه، طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم، وليس ذلك بشئ، (ارشاد الفحول ص: ۱۵۹).

النوع السادس: مفهوم اللقب: وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو قام زيد، أو اسم النوع، نحو: فى الغنم زكاة، فالأول عند القائلين بمفهوم اللقب: دل على نفى القيام عن غير زيد، والثانى: دل على نفى الزكاة عن غيرها، قال ابن قدامة: أنكره الأكثرون، وهو الصحيح، لأنه يفضى إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة فى الربا، تمنع جريانه فى غيرها، ولافرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أى فإنه مشتق من

الطعم أو غير مشتق كأسماء الأعلام. انتهى (روضة الناظر ٢/٢٢٥).

قال الشوكاني بعد ذكر من ذهب إلى العمل به مطلقاً: وحكى ابن برهان فى الوجيز، التفصيل عن بعض الشافعية، وهو أنه يعمل به فى أسماء الأشخاص، وحكى ابن حمدان وابو يعلى من الحنابلة تفصيلاً آخر، وهو العمل بمادلت عليه القرينة دون غيره، قال الشوكانى: والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً، لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولاعقلية، و معلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً، لم يقتض أنه لم يرغيره قطعاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به، فكذلك ليس إلا القرينة، فهو خارج عن محل النزاع.(ارشاد الفحول: ١٦٠).

النوع السابع: مفهوم الحصر وهو أنواع: أقواها "ما" و"إلا"، نحو: قال إلا زيد، وقد وقع فيه الخلاف، هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم؟، ذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم، قال الشوكانى: وهو الراجح، والعمل به معلوم من لغة العرب، ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة، ثم الحصر بإنما، وهو قريب مما قبله فى القوة، قال الكيا الطبرى: وهو أقوى من مفهوم الغاية، وقد نص عليه الشافعى فى الأم، وصرح هو وجمهور أصحابه أنها فى قوة الإثبات والنفى بما وإلا، وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أو مفهوم؟، والحق أنه مفهوم، وأنه معمول به، كما يقتضيه لسان العرب، ومثاله قوله عليه السلام: "إنما الولاء لم اعتق"(١).

ثم حصر المبتدأ فى الخبر، وذلك بأن يكون معرفاً باللام أو الاضافة، نحو: العالم زيد، وصديقى عمرو، فإنه يفيد الحصر، إذ المراد بالعالم وصديقى، هو الجنس، فيدل على العموم، إن لم تبن هناك قرينة، تدل على العهد، فهو يدل بمفهومه على نفى العلم عن غير زيد، ونفى الصداقة عن غير عمرو، وذلك أن الترتيب الطبعى، أن يقدم الموصوف على الوصف، فإذا قدم الوصف على الموصوف معرفاً باللام أو الاضافة، أفاد العدول مع ذلك التعريف، إن نفى ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود للمتكلم، و قيل إنه يدل على ذلك بالمنطوق، قال الشوكانى: والحق أن دلالته مفهومية لا منطوقية، وإلى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين، و منهم إمام الحرمين الجوينى والغزالى، وأنكر جماعة منهم القاضى أبوبكر الباقلانى والآمدى و بعض المتكلمين(ارشادالفحول ص: ١٦٠)، ومن أمثلته: "تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم"(٢) "والشفعة فيما لم يقسم"(٣) وقد بسط الكلام على هذه الأنواع الثلاث الموفق ابن قدامة فى روضة الناظر

---

(١) بخارى كتاب العتق باب مايجوز من شروط المكاتب ١٢٧/٣، مسلم كتاب العتق باب انما الولاء لم اعتق (٥٠٤) ١١٤١/٢.

(٢) ترمذى كتاب الصلاة باب ماجاء فى تحريم الصلاة وتحريمها (٢٣٨) ٣/٢ (٣) بخارى كتاب الشفعة باب الشفعة فيما لم يقسم ٤٧/٣.

(۲/۲۱۷)،والغزالی فی المستصفی (۲/۲۰۷)فارجع الیها، والکلام فی تحقیق أنواع الحصر محرر فی علم البیان، وله صور کثیرة من تتبعها من مؤلفاتهم، ومن مثل الکشاف للزمخشری وما هو علی نمطه، وجدها تزید علی خمسة عشر نوعاً.

النوع الثامن: مفهوم الحال، أی تقیید الخطاب الحال، قال الشوکانی: وقد عرفت أنه من جملة مفاهیم الصفة، لأن المراد الصفة المعنویة لا النعت، وإنما أفردناه بالذکر تکمیلا للفائدة، قال ابن السمعانی: ولم یذکره المتأخرون، لرجوعه الی الصفة وقد ذکره سلیم الرازی فی التقریب وابن فورک.(ارشاد الفحول ص:۱٦۱).

النوع التاسع: مفهوم الزمان، کقوله تعالی: "الحج أشهر معلومات" (البقرة: ۱۹۷،قوله:") إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة" (الجمعة: ۹)، وهو حجة عند الشافعی کما نقله الغزالی، وهو فی التحقیق داخل فی مفهوم الصفة، باعتبار متعلق الظرف المقدر، کما تقرر فی علم العربیة.

النوع العاشر: مفهوم المکان، نحو: جلست أمام زید، وهو حجة عند الشافعی کما نقله الغزالی وفخر الدین الرازی، ومن ذلک لو قال: بع فی مکان کذا، فإنه یتعین، وهو أیضا راجع إلی مفهوم الصفة، لما عرفت فی النوع الذی قبله.

شروط القول بمفهوم المخالفة، وهو الجواب فى الأصل عن السؤال:

الأول: أن لا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق أو مفهوم موافقة، وأما إذا عارضه قياس، فلم يجوز القاضى أبوبكر الباقلانى ترک المفهوم به، مع تجويزه ترک العموم بالقياس، كذا قال، ولا شک أن القياس المعمول به، يخصص عموم المنطوق، وإذا تعارضاً على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولا به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلک يختلف بإختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له.

قال شارح اللمع: دليل الخطاب إنما يكون حجة، إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، كالنص والتنبيه، فإن عارضه أحدهما سقط، وإن عارضه عموم صح التعلق، بعموم دليل الخطاب على الأصح، وإن عارضه قياس جلى قدم القياس، وأما الخفى فإن جعلناه حجة كالنطق، قدم دليل الخطاب، وإن جعلناه كالقياس، فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيراً القياس فى كتب الخلاف، والذى يقتضيه المذهب منهما متعارضان انتهى، **(ارشادالفحول ص:۱۵۷)**.

قلت: ومثاله ما قال جرير بن عبدالله يوم مات المغيرة بن شعبة، قام فحمد الله وأثنى عليه، وقال: عليكم باتقاء الله تعالىٰ وحده لا شريک له، والوقار والسكينة حتى يأتيكم أمير الخ (رواه البخارى)، فإن ظاهره يقتضى أن لا يكون بعد إتيان الامير الإتقاء والوقار والسكون، لأن حكم ما بعد حتى – التى للغاية – خلاف ماقبل، لكن يقال: إن الاتقاء والوقار والسكون عند إتيان الأمير يلزم بالطريق الأولى، لأن شرط اعتبار مفهوم المخالفة فقد ان مفهوم الموافقة، وإذا اجتمعا يقدم المفهوم الموافق على المخالف.

الشرط الثانى: أن لا يكون المذكور قصد به الإمتنان، كقوله تعالى: "لتاكلوا منه لحماً طريا" **(النحل:۱۴)**، فإنه يدل على منع أكل ما ليس بطرى.

الشرط الثالث: أن لا يكون المنطوق خرج جوا باً عن سؤال متعلق بحكم خاص وحادثة خاصة بالمذكور، هكذا قيل ولا وجه لذلک، فإنه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السواء، وقد حكى القاضى ابو يعلى فى ذلک احتمالين، قال الزركشى: ولعل الفرق يعنى بين عموم اللفظ وعموم المفهوم، أن دلالة المفهوم ضعيفة، تسقط بأدنى قرينة، بخلاف اللفظ العام، قال الشوكانى: وهذا فرق قوى، لكنه إنما يتم فى المفاهيم التى دلالتها ضعيفة، أما المفاهيم التى دلالتها قوية، قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا، قال: ومن

أمثلته قوله تعالى: "لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة" (آل عمران: ۱۳۰)، فلا مفهوم للأضعاف، لأنه جاء على النهي، عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول: إما أن تعطى وإما أن تربى، فيتضاعف بذلك، أصل دينه مراراً كثيرة، فنزلت الآية على ذلك. (ارشاد الفحول: ۱۵۸)

الشرط الرابع: أن لا يكون المذكور قصدبه التفخيم وتأكيد الحال، كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد" الحديث، (۱) فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

الشرط الخامس: أن يذكر مستقلا، فلو ذكر على وجه التبعية لشئ آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: "ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد" (البقرة: ۱۸۷)، فإن قوله "في المساجد" لا مفهوم له، لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً.

الشرط السادس: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: "والله على شئ قدير" للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشى، فإن المقصود بقوله "على كل شئ" التعميم.

الشرط السابع: أن لا يعود على أصله، الذى هو المنطوق بالأبطال، أما لو كان كذلك فلا يعمل به.

الشرط الثامن: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب والعادة، كقوله تعالیٰ: "وربائبكم اللاتى فى حجوركم" (النساء: ۲۳)، فإن الغالب كون الربائب فى الحجور، فقيدبه لذلك، لا لأن حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه، ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة، مثل قوله: "وإن خفتم شقاق بينهما" (النساء: ۳۵)، ومثل قوله عليه السلام: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها"، لأن الباعث على التخصيص العادة، لأن الخلع لايجرى إلا عند الشقاق، والمرأة لا تنكح نفسها إلا إذا أبى الولى.

الشرط التاسع: أن لا يظهر للتخصيص غرض، سوى اختصاص الحكم، كقوله تعالى: "كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى" (البقرة: ۱۷۸)، فإنه دل بمنطوقه على أن القاتل يقتل، بمقابلة من قتله، عند وصفيهما حرية وعبدية وأنوثة، ودل بمفهومه على أن القاتل لا يقتص، عند اختلاف الصفة بينه وبين المقتول، لكن يقال إن الآية وأن دلت على مشروعية القصاص عند تحقق المساواة، لكنها لا

(۱) بخاری کتاب الجنائز باب حد المرأة على غير زوجها ۲/ ۷۹.

تدل على انتفاء المشروعية عند اختلاف الأوصاف، لأن القول بالمفهوم عند القائلين به، إنما يعتبر حيث لم يظهر للتقييد فائدة، سوى الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، وههنا قد تحقق فائدة، وهي إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية، من أنهم كانا يقتلون بالعبد منهم الحر، بمجرد كونه من قبيلة القاتل، من غير أن يكون له مدخل في القتل، فتخصيص حكم الاقتصاص بالحر القاتل والعبد القاتل والأنثى القاتلة، لئلا يتعدى ذلك الحكم إلى غير القاتل، و منع مالك و الشافعي عن قتل الحر بالعبد ليس مبنياً على هذا، بل على التمسک بالحديث والقياس على الأطراف.

س: کیا آں محترم کی نظر میں کوئی ایسی کتاب ہے، جس میں حروف تہجی کے اعتبار سے اصحاب کی مرویات صحیحہ بتفصیل ابواب لکھی گئی ہوں؟ مثلاً: ابو ہریرہ سے جتنی روایتیں ہیں بتفصیل ابواب لکھی گئی ہوں، ابن عمر ابن عباس وغیرہما، اور وہ تمام اصحاب کرام جن کے ناموں یا کنیتوں کی ابتدا الف سے ہوتی ہو، ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ روایتیں بترتیب ابواب فقہی مرقوم ہوں۔ اسی طرح وہ تمام اصحاب کرام جن کے ناموں یا کنیتوں کی ابتدا ''با'' سے ہو۔ پھر وہ جن کی ابتدا ''تا'' سے فقس البواقی.

اگر جناب کی نظر میں کوئی ایسی کتاب ہو، تو اس کے نام اور اس کے مقام سے مطلع فرمائیں۔ کیا پٹنہ خدا بخش لائبریری میں ایسی کتاب موجود ہے؟۔

ج: ایسی کتاب جس میں احادیث نبویہ، صحابہ کرام کے اسماء میں حروف تہجی، یا ان کے تقدم فی الاسلام، یا شرف نسب کا لحاظ رکھتے ہوئے ترتیب اور جمع کی جائیں اس کو باصطلاح محدثین مسند کہتے ہیں، کہ اس میں احادیث ابواب فقہیہ کی ترتیب پر نہیں جمع کی جاتیں، اس لئے وہ مبوب نہیں ہوتی ہیں۔ ایسی مسند جو مصنف بھی ہو، میرے ناقص علم میں دو ہیں:

(۱) مسند أبو العباس السراج محمد بن اسحاق بن ابراهيم الحافظ النيسافوری المتوفی ۳۱۳ هـ، وهو على الأبواب، ذكره ابن حجر في المعجم.

(۲) مسند الإمام أبي عبدالرحمن بقي بن مخلد القرطبي الحافظ المتوفى ۲۷۷ هـ، قال ابن حزم: روى فيه من ألف وثلثمائة صحابي ونيف، ورتبه على أبواب الفقه، فهو مسند و مصنف، ليس لأحد مثله" انتهى (كشف الظنون ۲/۱۲۴).

آخر الذکر کا ایک قلمی نسخہ جرمنی کے مشہور عالم کتب خانہ میں موجود ہے (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص:۱۶۴)، ہوسکتا ہے ان کے علاوہ او رمسانید بھی مصنف علی الابواب الفقہیہ ہوں، لیکن مجھ کو ان کا علم نہیں۔ وأنا أشكر من يخبرني بمثل تلك المسانيد. کتب خانہ

خدابخش خاں کی فہرست میری نظر کے سامنے نہیں ہے۔ (مصباح بستی)

س: تحریق احادیث کے واقعات حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ روایۃ اور درایۃ ان کی کیا حیثیت ہے؟۔

ج: حضرت ابوبکر سے منسوب واقعہ کو امام حاکم نے اپنی سند سے اس طرح روایت کیا ہے: "**عن القاسم بن محمد قال: قالت عائشة: جمع أبي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت خمسمائة حديث، فبات ليلة يتقلب كثيراً، قالت: فغمني، فقلت: تتقلب لشكوى أو لشئ بلغك، فلما أصبح، قال: أى بنيه هلمي الأحاديث التي عندك، فجئته بها، فدعا بنار فأحرقها، وقال: خشيت أن أموت وهي عندك، فيكون فيها أحاديث عن رجل ائتمنته ووثقت به، ولم يكن كما حدثني، فأكون قد تقلدت ذلك" (كنز العمال، تذكرة الحفاظ ١/٥).**

اس روایت کی سند میں ایک راوی علی بن صالح المدنی واقع ہیں۔ جن پر اس روایت کا مدار ہے، اور وہ مستور اور غیر معروف الحال ہیں۔ **قال بن كثير: "علي بن صالح لا يعرف" انتهى، وقال في التحرير وشرحه: "ومثله أى الفاسق المستور، وهو من لم تعرف عدالته ولا فسقه، في القول الصحيح، فلا يكون خبره حجة، حتى تظهر عدالته".**

معلوم ہوا کہ یہ واقعہ روایۃ نا قابل اعتماد ہے اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو، ان لوگوں کے لئے جو حدیث کو حجت و دین نہیں مانتے کچھ مفید نہیں۔ تحریق کی وجہ حضرت صدیق اکبر نے خود ہی بیان فرمادی ہے: "**وهي خشية أن يكون الذى حدثه وهم، فكره تقلد ذلك**"۔ تحریق کی وجہ یہ نہیں تھی کہ خارجیوں کی طرف وہ حدیث کو حجت شرعی نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ ان کو اس مجموعہ پر اطمینان واعتماد نہیں تھا اس لئے اس کا باقی رکھنا۔۔۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب واقعہ طبقات ۵/ ۱۸۸ ابن سعد میں بایں لفظ مروی ہے: "**قال القاسم بن محمد: إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب، فانشد الناس أن يأتوه بها، فلما أتوه بها، أمر بتحريقها**"۔

یہ حکایت بھی نا قابل التفات ہے۔ قاسم بن محمد نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ پایا ہی نہیں۔ ان کی پیدائش ۳۶ھ میں ہوئی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۲۳ھ میں شہید کئے گئے۔ اس طرح قاسم بن محمد حضرت عمر کی شہادت کے ۱۳ برس بعد عالم وجود میں آئے، پس یہ حکایت سلسلہ سند کے انقطاع یعنی: ارسال کی وجہ سے مردود و نامقبول ہے۔

(مصباح بستی)

س: درج ذیل اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کرنے کی لوگوں کو ممانعت کردی تھی۔

سنداً اس کی کیا حیثیت ہے اور اس کا کیا جواب ہے؟

"ومن مراسيل ابن ابى مليكة، أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله صلى االله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها، والناس بعد كم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه".

ج: اس اثر کو امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (۱/۲) میں بلا سند ذکر کیا ہے، قطع نظر اس سے خود انہوں نے اس کے مرسل ہونے کی تصریح کردی ہے، اس لئے یہ بھی غیر معتبر و ناقابل التفاف ہے، اور اگر اس کو ثابت تسلیم کرلیا جائے تو بھی خوارج کے لئے جو حدیث کو حجت شرعی نہیں مانتے۔ مفید نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مقصد روایت حدیث اور حدیث پر عمل کرنے سے روکنا نہیں تھا، بلکہ اس معاملہ میں تحقیق واحتیاط پر آمادہ کرنا مقصود تھا۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

"وكان أبو بكر أول من احتاط فى قبول الأخبار، ثم ذكر الذهبى قصة توريثه الجدة بمادوى المغيرة بن شعبة من الحديث، بعد ما شهد محمد بن مسلمة، بمثل التثبت فى الأخبار والتحرى، لا سد باب الرواية، ألا تراه لما نزل به أمر الجدة، ولم يجده فى كتاب الله، كيف سأل عنه فى السنن، فلما أخبره الثقة، ما اكتفى حتى استظهر ثقة آخر، ولم يقل حسبنا كتاب الله، كما تقوله الخوارج" انتهى، (تذكرة الحفاظ ١/٢).

(مصباح بستی)

س: "عن سلمى، قالت: دخلت على أم سلمة وهى تبكى، فقلت: ماتبكيك؟، قالت: رأيت رسول الله صلى الله عليه يعنى فى المنام، وعلى رأسه ولحيته التراب، فقلت: مالك يا رسول الله! قال: شهدت قتل الحسين آنفا، رواه الترمذى، وقال: هذا حديث غريب" (مشکوۃ)(۱) یہ حدیث روایۃ اور درایۃ کیسی ہے؟ کیا حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا یہ خواب سچا ہے۔؟

فضل الدین ہوشیار پوردسوہہ

ج: یہ حدیث روایۃ سخت ضعیف و ناقابل اعتبار بلکہ مردود ہے۔ کیونکہ سلمی البکر یہ مجہول الذات والحال ہیں۔ اور مجہول العین کی روایت بالاتفاق غیر مقبول ہے، اور اگر بالفرض قابل التفات ہو بھی، تو حدیث: "من رآنى فى المنام فقد رآنى أوفقد رانى الحق" (۱) کی رو سے، اگرچہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ کی ہی صورت مثالی دیکھی تھی، لیکن چونکہ یہ محض ایک خواب ہے،

---

(١) ترمذى كتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسين (٣٧٧١) ٥/٦٥٧، مشكوة المصابيح كتاب المناقب باب مناقب اصل البيت (٦١٥٧) ٣/٧٣٧ (٢) البخارى كتاب التعبير باب من رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام ٨/٧١.

اس لئے اس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوسکتا، اور نہ کسی مسئلہ پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

لأن ماأخبرنا به النبی صلی الله علیه وسلم هو رؤیته، ولم یخبرنا بأنه یقول للرائی ویکلمه أیضا، فلا ندعی أنه قال فی الواقع ولا نخاطبه، ولا أنه انتقل من مکانه، ولا أنه أحاط علمه الشریف بذلک البتة، وإنما الله أراه ایاه لحکمة علمها، فما ثبت عنه یقظة، لایترک بما رأی مناما، وأیضا النائم لیس علی یقین من کلامه، ولا من کلام تلک الصورة المرئیة، ولیست تلک صورة بصریة، بل رؤیا حلمیة، وأکثر الناس لا یعرفون حقیقتها، فلا یؤخذ بها، وأیضا یشترط فی الإستدلال به، أن یکون الراوی ضابطًا عند السماع، والنوم لیس حال الضبط

پس اس حدیث سے سالانہ اظہار رنج وغم اور حزن وملال پر استدلال انتہائی جہالت ہے۔

(محدث دہلی)

س: (۱) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے کوئی ابوشحمہ نامی فرزند تھے۔☆

(۲) اثبات میں جواب ہوتو کیا یہ قصہ بقول مرشد مصنفہ (زین الدین مخدوم) منتقی، ذکر الموت، تاریخ الخمیس، الریاض النضرہ، حیاۃ الحیوان الکبریٰ، تاریخ ابن قتیبہ، قصہ ابوشحمہ (اردو)، قصۂ ابوشحمہ (عرب تامل) واکثر کتب۔

کسی عورت سے زنا بالجبر کے ارتکاب جرم پر، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے از روئے شرع حد زنا جاری کیا، جس میں ان کی موت واقع ہوئی۔ صحیح ہے؟۔

(۳) بقول اکثر علماء یہ قصہ شیعہ (رافضی) کی افترا پردازی ہے، تاکہ وہ لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مورد لعن وطعن قرار دے کر اپنی فطری عداوت کا ثبوت دیں۔

(۴) اگر اہل تشیع کی افترا پردازی ہو، تو یہ قصہ کس زمانہ میں وقوع پذیر ہوا؟۔

(المستفتی محمد شرف الدین عفی عنہ مدارس)

ج: (۱) بے شک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک فرزند ابوشحمہ نامی تھے۔ ان کا نام عبدالرحمٰن الاوسط ہے، چوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تین صاحبزادوں کا نام عبدالرحمٰن ہے اس لئے بغرض امتیاز بڑے لڑکے کو عبدالرحمٰن الاکبر، اور منجھلے لڑکے کو عبدالرحمٰن الاوسط (جن کی کنیت ابوشحمہ ہے)، اور چھوٹے لڑکے کو عبدالرحمٰن الاصغر کہتے ہیں۔ (الاستیعاب فی معرفة الأصحاب لا بن عبد البر ۲/۴۰۳، والإصابة فی تمییز الصحابة ۴/۴۰۳، و أسد الغابة فی معرفة الصحابة ۳/۳۱۲).

☆ اس تحریر میں عربی عبارتوں کا اردو ترجمہ مدیر مصباح حضرت مولانا عبدالجلیل رحمانی رحمہ اللہ نے افادہ عام کی غرض سے کر دیا تھا۔

(۲) حضرت ابوشحمہ کے زنا بالجبر کا قصہ اور اس ارتکاب حرام پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حد جاری کرنے کا قصہ بالکل جھوٹا، باطل، گھڑا ہوا، بناوٹی ہے۔ اس قصہ کی کوئی اصلیت نہیں ہے، یہ ایک بازاری گپ ہے۔

(۳و۴) میرے خیال میں یہ قصہ روافض کا گھڑا اور بنایا ہوا نہیں ہے، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دشمنوں، اور دوستوں دونوں نے مل کر اس قصہ کو گھڑا ہے، بلکہ وجدان تو یہ کہتا ہے کہ یہ صرف ان صوفیوں اور داستان گو واعظوں کی گھڑی ہوئی کہانی ہے، جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی محبت میں، ان کی حق گوئی، عدل پروری، انصاف پسندی، خشیت الٰہی، عمل بالقرآن، اجراء حدود الٰہیہ میں شدت، تصلب فی الدین، دین کے معاملہ میں لومۃ لائم سے بے خوفی، اور عزیز واجنبی کے ساتھ ان کے یکساں برتاؤ ظاہر کرنے کے لئے، یہ لمبی داستان وضع کی ہے۔ تاکہ شیعانِ علی اور دشمنانِ فاروق تبرائیوں کے مقابلہ میں حضرت عمر کی عظمت وشان نمایاں کریں۔ اپنے خیال میں اس نیک مقصد (اظہار منقبت عمر) کے لئے انہوں نے ایک دردانگیز رقت آمیز حکایت وضع کر ڈالی، جس سے شیعان علی کو بھی ایک گونہ فائدہ پہونچ گیا یعنی: یہ کہ نعوذ باللہ عمر فاروق کی اولاد فاسق وفاجر تھی اور مثل مشہور ہے: الولد سر لأبيه، والإناءيترشح بمافيه.

یہ قصہ اس زمانہ میں گھڑا گیا ہے جب خلافت بنوامیہ اور اس کے بعد کے دور میں، شیخین رضی اللہ عنہما کے خلاف سب وشتم لعن و طعن کا دروازہ کھل گیا تھا، اور فریقین نے ایک دوسرے کے بزرگوں کو برا بھلا کہنا اور اپنے بزرگوں کی منقبت بیان کرنا، ایک دینی کام تصور کر لیا تھا، اور محبان فاروق کا ان کے متعلق مظہر منقبت اور رقت انگیز حکایت گھڑ لینا کچھ بھی مستبعد نہیں ہے، جب کہ محبان رسول زاہدوں اور صوفیوں اور داستان گو واعظوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بے شمار حدیثیں گھڑ کر ان کی طرف منسوب کر دیں۔

اس قصہ کو تمام محقق اور معتبر ائمہ دین نے بالاتفاق بناوٹی قرار دیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر صاحب فتح الباری شرح صحیح بخاری اپنی کتاب: الإصابة فی تمیز الصحابة من حرف السین فی القسم الثانی) میں لکھتے ہیں:

"أبو شحمة بن عمر بن الخطاب: جاء فی خبر واہٍ، ان أباه جلده فی الزنا، فمات، ذكره الجوزقانی، انتهیٰ.

"ابوشحمہ بن عمر بن الخطاب کے متعلق جو واقعہ مروی ہے کہ عمر فاروق نے زنا کے جرم میں، ان پر حد قائم کی، جس سے ابوشحمہ کا انتقال ہو گیا، یہ روایت بالکل نا قابل اعتبار ہے۔"

اور علامہ سیوطی اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة ۲ / ۱۰۴ میں پہلے سعید بن مسروق کے طریق سے اس قصہ کو مختصر طور پر ذکر کر کے لکھتے ہیں:

"موضوع و ضعه القصاص، وفی الإسناد من هو مجهول، وسعید بن مسروق من أصحاب الأعمش، فأین هو وحمزة" انتهیٰ.

"یہ قصہ من گھڑت ہے، افسانہ سراؤں نے گھڑ لیا ہے، اس روایت کی سند میں بہت سے مجہول راوی ہیں۔"

پھر مجاہد عن ابن عباس کے طریق سے بروایت شیرویہ بن شہریار دیلمی تقریباً دو صفحہ میں اس قصہ کو لکھ کر یہ تحریر فرماتے ہیں:

"موضوع فیہ مجاھیل، قال الدار قطنی: حدیث مجاھد عن ابن عباس فی حدیث أبی شحمة لیس بصحیح، وقد روی من طریق عبدالقدوس بن الحجاج عن صفوان عن عمر، و عبدالقدوس کذاب یضع، و صفوان بینه، وبین عمر رجال" انتھی.

"اس واقعہ کی کوئی اصلیت نہیں۔ دار قطنی نے کہا ہے کہ ابو شحمہ کا واقعہ جھوٹا ہے۔"

اور علامہ محمد طاہر فتنی تذکرۃ الموضوعات (۱۰۸) اور خاتمہ مجمع البحار ۳/ ۵۱۷ میں لکھتے ہیں:

"حدیث أبی شحمة ولد عمر رضی الله عنه وزناه، وأقامة عمر علیه الحدوموته، بطوله لا یصح، بل وضعه القصاص" انتھیٰ.

"عمر فاروق کے بیٹے ابو شحمہ کا یہ واقعہ کہ زنا کے جرم میں عمر بن الخطاب نے ان پر حد قائم کی، جس سے ان کی موت واقع ہوئی، بالکل جھوٹا قصہ ہے۔"

اور علامہ شوکانی الفوائد المجموعہ ص: ۱۲۵ میں لکھتے ہیں:

"حدیث عمر أقام الحد علی ولدله، یکنیٰ ابا شحمة بعد موته فی قصة طویلة موضوع" انتھیٰ

"ابو شحمہ: عمر کے بیٹے کے ارتکاب زنا کا قصہ جھوٹا ہے"۔

المعارف لابن قتیبہ ابو شحمة کے زنا بالجبر اور حد جاری کئے جانے کا قصہ قطعاً مذکور نہیں ہے۔ اس لئے اس کا حوالہ دینا فریب دہی ہے۔ "تاریخ الخمیس" ص ۲۸۰ میں زنا بالجبر اور حد جاری کئے جانے کا قصہ شیرویہ بن شہریار دیلمی کی "کتاب المنتقیٰ" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ اور "الریاض النضرۃ" میں بھی انہی دیلمی کی "المنتقیٰ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ دیلمی وغیرہ کا یہ روایت کردہ قصہ باطل اور جھوٹا ہے۔ "طبقات ابن سعد" میں بھی زنا کرنے اور حد جاری کئے جانے کی حکایت مذکور نہیں ہے۔

اس قصہ کے متعلق صرف اس قدر صحیح ہے کہ خلافت فاروقی میں جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ مصر کے گورنر تھے، ابو سروعۃ بدری صحابی اور ابو شحمہ عبدالرحمٰن الاوسط بغرض جہاد مصر گئے۔ ان دونوں بزرگوں نے ایک رات نبیذ نوش کیا (کھجور یا کشمش پانی میں بھگو دیا کرتے اور جب اس کی مٹھاس پانی میں آ جاتی اور پانی شربت کی طرح میٹھا ہو جاتا تو اس کو بغیر جوش دئے ہوئے، قبل اس کے کہ اس میں نشہ پیدا ہو، شربت کی جگہ استعمال کرتے۔ اس کو باصطلاح شرع "نبیذ" کہتے ہیں۔ اور شرعاً اس کے استعمال میں جب تک اس میں سکر کا احتمال نہ ہو، کوئی کراہت نہیں ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بارہا ایسی نبیذ یعنی: یہ شربت نوش فرمایا ہے

(ابوداود وغیرہ)۔

ان دونوں بزرگوں نے اس ''نبیذ'' کو غیر مسکر سمجھ کر استعمال کر لیا۔ پینے کے بعد معلوم ہوا کہ نبیذ دیر کی تھی، اور اس میں اسکار کی شان پیدا ہوگئی تھی۔ ظاہر ہے کہ دونوں بزرگوں نے دیدہ ودانستہ قصداً نشہ آور چیز استعمال نہیں کی تھی، بلکہ غلطی اور بے احتیاطی سے اس نبیذ کو جس میں اسکار کا اثر آ گیا تھا، غیر مسکر سمجھ کر استعمال کیا تھا، اس بنا پر وہ شرعاً مستحق و مستوجب حد شرب خمر نہیں تھے۔ اس کوتاہی اور بے احتیاطی پر صرف توبہ وندامت کافی تھی۔ لیکن ان دونوں بزرگوں نے اپنے کمال ورع وتقویٰ کی بنا پر اپنے نفس کو تنبیہ دینے اور اس بے احتیاطی کے جرم سے پاک ہونے کے لئے گورنر مصر کے سامنے اپنے کو پیش کر دیا، اور اپنے اوپر شراب کی حد جاری کئے جانے پر اصرار کیا۔ گورنر مصر نے محض ان کے اصرار کا خیال، اپنے مکان کے احاطہ میں، جہاں ہر مسلم وغیر مسلم پر حد شرعی جاری کرتے تھے، شراب کی حد دونوں بزرگوں پر جاری کر دی۔ شدہ شدہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوگیا، دربار خلافت سے گورنر مصر کو اس مضمون کی تہدید آمیز چٹھی پہونچی کہ تم نے عبدالرحمٰن کے ساتھ یہ رعایت کیوں کی یعنی: اپنے گھر میں حد کیوں جاری کی؟، عام مسلمانوں کی طرح برملا حد جاری کرنا چاہئے تھا۔ عبدالرحمٰن کو فوراً میرے پاس روانہ کرو۔ جب یہ مدینہ پہونچے تو حضرت عمر نے اس غفلت اور بے احتیاطی پر تنبیہ کرنے کے لئے، جوان سے نبیذ کو بغیر تحقیق و دیکھ بھال کے پی لینے میں ہوئی تھی کچھ سزا دی۔ اس کے بعد وہ اتفاق سے بیمار پڑے اور وفات پا گئے۔ بس صرف یہ ہے قصہ کی اصل۔

حافظ ابن عبدالبر الاستیعاب ۲/۴۰۳ میں لکھتے ہیں:

”و عبدالرحمن بن عمر الأوسط، هو أبو شحمة، وهو الذى ضربه عمر و بن العاص بمصر فى الخمر، ثم حمله إلى المدينة، فضربه أبوه أدب الوالد، ثم مرض ومات بعد شهر، هٰكذا يرويه معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه، وأما أهل العراق فيقولون، إنه مات تحت سياط عمر و ذلك غلط، و قال الحافظ فى الإصابة ۴/۱۰۴ بعد ذكر قول ابن عبدالبر:”و قد أخرج عبدالرزاق القصه موصولة عن معمر بالسند المذكور، وهو صحيح“ انتهىٰ. وقال الجزرى فى أسد الغابة ۳/۳۱۲ مثل ما قال ابن عبدالبر.

”گورنر مصر عمرو بن العاص نے عمر فاروق کے بیٹے ابوشحمہ کو، ایسی نبیذ جس میں نشہ کی کیفیت پیدا ہوگئی تھی اس کے پینے کی وجہ سے حد لگائی گئی تھی، پھر جب ابوشحمہ مدینہ بھیجے گئے تو عمر فاروق نے ادب اور تنبیہ کے طور پر کچھ سزا دیا، اس کے بعد اتفاق سے ابوشحمہ بیمار ہوگئے اور ایک ماہ کے بعد انتقال کر گئے۔ یہی واقعہ کی اصلیت ہے“۔

وقال السيوطى فى اللآلى المصنوعة ۲/۱۰۴: ”والذى ورد فى هٰذا، ما ذكره الزبير بن بكار و ابن سعد فى الطبقات و غيرهما، أن عبدالرحمن الأوسط من أولاد عمر، ويكنى أبا شحمة، كان بمصر غاز، فشرب ليلة

نبيذًا، فخرج إلى السكر، فجاء الى عمر و بن العاص، فقال: اقم على الحد فامتنع، فقال له: إني أخبر أبي إذا قدمت عليه، فضربه الحد في داره، ولم يخرجه، فكتب إليه عمر يلومه، و يقول: ألافعلت به ماتفعل بجميع المسلمين، فلما قدم على عمر ضربه، واتفق أنه مرض فمات" انتهى.

''ابوشحمہ مصر میں بغرض جہاد گئے ہوئے تھے، ایک رات بداحتیاطی سے ایسی نبیذ پی لی جس میں سکر (نشہ) آ چکا تھا۔ جب ان کو محسوس ہو، تو کمال ورع اور تقویٰ کے تقاضا سے عمرو بن العاص گورنر مصر کے پاس آئے، اور کہا: مجھ پر حد جاری کیجئے۔ چونکہ نادانستہ طور پر پی تھی، اس لئے گونر نے حد جاری کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ سن کر ابوشحمہ نے کہا: اگر آپ حد نہیں جاری کرتے ہیں، تو عمر فاروق کو میں اس کی خبر کروں گا، گورنر نے مجبور ہو کر ان پر اپنے گھر میں حد لگائی۔ جب عمر بن الخطاب کو خبر ہوئی، تو گورنر کو لکھا کہ تم نے میرے بیٹے پر سر مجلس حد کیوں نہیں لگائی۔ آخر جب ابوشحمہ مدینہ گئے تو عمر فاروق نے بھی ادب دلانے کے لئے کچھ سزا دی۔ اتفاق سے اس کے بعد ہی ابوشحمہ بیمار پڑے اور انتقال کر گئے۔''

وقال محمد طاهر الفتني في تذكرة الموضوعات ص ۱۸۰ و خاتمة مجمع البحار ص ۳/۵۱۷:

"والذي ورد ماروى أن عبدالرحمن الاوسط من أولاد عمر، ويكنى أبا شحمة، كان غازيا بمصر، فشرب نبيذًا فجاء إلى ابن العاص، وقال: اقم على الحد، فامتنع، فقال: إني أخبر أبي إذا قدمت عليه، فضرب الحد في داره، فكتب إليه عمر يلومه، فقال: ألا فعلت ماتفعل بالمسلمين، فلما قدم على عمر ضربه، واتفق أن مرض فمات" انتهىٰ.

محمد طاہر فتنی نے بھی لکھا ہے کہ: ''ابوشحمہ جہاد کے لئے مصر گئے ہوئے تھے کسی رات نبیذ پی لی جس میں سکر آ چکا تھا، آخر عمرو بن العاص گورنر مصر سے اصرار کہ مجھ پر شراب پینے کی حد جاری کیجئے۔ گونر نے حد جاری کر دی، جب مدینہ گئے، تو آپ کے والد بزرگوار حضرت عمر نے بھی تنبیہ کے لئے کچھ سزا دی، اتفاقیہ اس کے بعد بیمار ہو گئے جس میں انتقال بھی ہو گیا''۔

وكذا ذكر العلامة الشوكاني في الفوائد المجموعة ص: ۱۲۵، وقد عقد العلامة ابن الجوزي في سيرة عمر بن الخطاب ص: ۲۳۶ بابا في ذكر ضربه لولده على شرب الخمر، و أورد فيه أولأرواية طويلة في ذلك، ثم ذكر من رواية الزهري عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر، أنه جلد عمر و بن العاص ابا سروعة و عبدالرحمن بن عمر على شراب سكرا منه، فسمع عمر بن الخطاب بأن عمر و بن العاص أقام الحد على عبدالرحمن في صحن داره، فكتب إلى عمر وأن ابعث إلى بعبد الرحمن بن عمر على قتب، ففعل ذلك عمرو، فلما قدم عبدالرحمن على عمر، جلده و عاقبه من أجل مكانه منه، ثم أرسله فلبث شهرا صحيحاً، ثم

أصاب قدره، فيحسب عامة الناس أنه مات من جلد عمر، ولم يمت من جلده".

قال ابن الجوزی: "ولا ينبغي أن يظن بعبد الرحمن بن عمر أنه شرب الخمر، وإنما شرب النبيذ متأولا، وظن أن ماشرب منه لا يسكر، وكذلك ابو سروعة، و ابو سروعة من أهل بدر، فلما خرج بهما الأمر الى السكر، طلبا التطهير بالحد، وقد كان يكفيهما مجرد الندم على التفريط، غير أنهما غضبا لله سبحانه على أنفسهما المفرطة، فأسلماها إلى اقامة الحد، وأما كون عمر أعاد الضرب على ولده، فليس ذلک حداً، وإنما ضربه غضبا وتأديباً، والإ فالحد لا يكرر، وقد أخذ هذا الحديث قوم ميں القصاص، فأبد وافيه وأعادوا، فتارة يجعلون هذا الولد، مضر وبأ على شرب الخمر، وتارة على الزنا، ويذكرون الكلام رققا يبكی العوام، لايجوز أن يصدر من مثل عمر، وقد ذكرت الحديث بطريقه في كتاب الموضوعات، و نزهت هذا الكتاب عنه" انتهیٰ مختصراً.(١)

علامہ ابن الجوزی نے اس سلسلہ میں ایک باب باندھا ہے، جس میں لکھا ہے کہ "بدری صحابی ابوسروعہ اور ابوشحمہ دونوں کو گورنر مصر عمرو بن العاص نے مسکر نبیذ کے پینے پر گھر کے صحن میں حد ماری تھی، جب عمر بن الخطاب کو خبر ہوئی تو گورنر کو لکھا کہ ان کو بھیج دو، چنانچہ جب ابو شحمہ مدینہ گئے تو عمر فاروق نے بھی سزا دی۔ اس کے بعد ایک ماہ تک بالکل تندرست رہے۔ بالآخر اتفاقیہ بیمار پڑے اور انتقال کر گئے،

---

(١) علامه ابن الجوزی الموضوعات الكبرى ٢٧٤/٣، ٢٧٥ ميں جمله طرق حديث ذكر كرنے كے بعد فرماتے هيں:

"وهذا حديث موضوع، كيف روى ومن اى طريق نقل؟، وضعه جهال القصاص، ليكون سببا في تبكية العوام والنساء، فقد أبدعوا فيه وأتو بكل قبيح، ونسبوا إلى عمرما لا يليق به، ونسبوا الصحابة إلى مالا يليق بهم، وكلماته الركيكة تدل على وضعه، وبعده عن أحكام الشرع، يدل على سوء فهم واضعه وعدم فقهه، وقد تعجل واضعه قذف ابن عمر بشرب الخمر عند اليهودية، ونسب عمرا إلى أنه أحلفه بالله عليه وسلم، فلما أعاد الإقرار، أعرض عنه الى أن قال له: أبك جنون؟، وقد قال: ادرأوا الحدود ما استعطتم، وقال عمر: الرجل أقر بذنب عند رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد سترك الله، لو سترت نفسك، وكيف يحلف عمر ولده بالله هل زنيت؟ هذا لا يليق بمثله.

وما أقبح ما زينوا كلامه عند لكل سوط، وذلك لا يخفى عن العوام، أنه صنعه جاهل سوقی، وقد ذكر أنه طلب ماء فلم يسقه، وهذا قبيح في الغاية، وحكوا أن الصحابة قالوا: أخرباقي الحد، وأن أم الغلام قالت: أجع عن كل سوط، وهذا كله بتحاشى الصحابة عن مثله، ومنام حذيفة أبرد من كل شئی، ثم شبهوا أبا شحمة برسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قذفوه بالفاحشة، ولعمری إنه قد ذكر الزبير بن بكار، أن عبدالرحمن الأوسط من أولاد عمر، كان يكنى أباشحمة، وعبدالرحمن هذا كان بمصر غازيا، ثم ذكر القصة بطولها، ثم قال: وليس بعجيب أن يكون شرب النبيذ متأولا، فسكر عن غيراختيار، وإنما لما قدم على عمر ضربه ضرب تأديب، لا ضرب حد، ومرض بعد ذلك لامن الضرب ومات، فلقد أبدوا فيه القصاص وأعادوا.

وقال بعد ذكر رجاله طرقه: ولا طائل في الإطالة بجرح رجاله، فإنه لو كان رجاله من الثقاة، علم أنه من الدساسين، لما فيه مما يتنزه عنه الصحابة، فكيف، وليس إسناده بشئی".

لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ عمر فاروق کے کوڑا مارنے سے مرے ہیں (حالانکہ یہ غلط ہے)۔

ابن الجوزی نے یہ بھی لکھا ہے کہ: یہ بات بہت ہی بعید از قیاس ہے کہ ابو سروعہ صحابی بدری جیسے عظیم المرتبت بزرگ، ابوشحمہ جیسے فرزندار جمند دانستہ شراب پئیں، فی الحقیقت ان بزرگوں نے نبیذ پی تھی، جس میں سکر (نشہ) آگیا تھا جس کا ان کو علم نہ تھا، جب معلوم ہوا، تو کمال تقویٰ کی وجہ سے حد قائم کرانے پر مصر ہوئے۔ اگرچہ اس نادانستہ گناہ پر توبہ اور اظہار ندامت کافی تھی۔ واعظوں اور افسانہ سراؤں نے اس واقعہ کو عجیب رقت انگیز طرز، پر رونے رولانے کے لئے بیان کیا ہے۔ کبھی بتاتے ہیں کہ ارتکاب زنا کے جرم میں، اور کبھی کہتے ہیں کہ شراب پینے کی وجہ سے انہیں عمر رضی اللہ عنہ نے مارا تھا، جس سے ان کی موت واقع ہوئی۔ بہر کیف اصلیت وہی ہے جو لکھی گئی انتہی۔

(مصباح بستی صفر ۱۳۷۱ھ)

☆ مکتوب ذیل کا پس منظر یہ ہے کہ ۱۹۶۲ء میں مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ میں، شیخ الحدیث کے منصب پر میرا تقرر ہوا۔ اس وقت حدیث سے متعلق مندرجہ ذیل تین اشکالات کے حل کے لئے حضرت شیخ کی طرف رجوع کیا تھا:

۱۔ مقدمہ تحفۃ الاحوذی میں امام ترمذی کا سن ولادت ۲۰۰ھ مرقوم ہے اور ترمذی طبع ہند کے سرورق پر ۲۰۹ھ لکھا ہے۔ صحیح کیا ہے؟

۲۔ سنن کی تعریف مقدمہ میں تلاش کے باوجود مجھ کو نہیں ملی۔ مقدمہ میں کس جگہ مذکور ہے؟

۳۔ حل تراجم بخاری وغیرہ کے لئے مراجع کی معلومات۔

ج: ترمذی کا سن ولادت ۲۰۰ھ مقدمہ تحفہ میں جامع الاصول کے حوالہ سے لکھا گیا ہے، لیکن جامع الاصول طبع مصر ص: ۱۱۴ میں حسب ذیل عبارت ہے: "هو ابو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سورة بن موسىٰ بن الضحاك السلمي الترمذي ولد سنة تسع و مأتين" (۱) مقدمہ میں جامع الاصول کی مذکورہ عبارت کس کتاب سے نقل کی گئی ہے؟ یہ نہیں معلوم ہوسکا۔

محمد عابد سندی نے اپنے نسخۂ ترمذی میں سن ولادت ۲۰۹ھ ہی لکھا ہے، اور جسوس نے بھی شرح شمائل میں اسی کی تصریح کی ہے۔ لیکن ان دونوں کا ماخذ نہیں معلوم ہوسکا۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے: "إنه مات سنة ۲۷۹ و كان من أبناء السبعين"، اور ملا قاری قاری شرح شمائل میں لکھتے ہیں: "تو في سنة ۲۷۹، وله سبعون سنة"، اور صلاح صفدی نکت الهميان میں لکھتے ہیں: "ولد سنة بضع و مائتين"۔ ذہبی، قاری، صفدی، کے اقوال سے بھی عابد سندی اور جسوس کے قول کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

سنن کی تعریف ص: ۳۴ فصل عاشر کے شروع میں موجود ہے۔ آپ نے غور سے کام نہیں لیا۔ "وأحاديث الأحكام من كتاب الطهارة إلى كتاب الوصايا على ترتيب الفقه تسمى سننا"۔

حل تراجم بخاری کے لئے کوئی الگ مستقل جامع کتاب نہیں ملے گی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے رسالہ "حل تراجم ابواب صحیح البخاری" ور مولوی محمود الحسن (شیخ الہند) کے مختصر ناقص رسالہ کے علاوہ، یہ ضرورت شروح بخاری (فتح، عینی، قسطلانی) اور حواشی بخاری جیسے:

سندھی، فیض الباری (تقریری انور شاہ)، لامع الدراری (تقریر گنگوہی)، القول الصحیح (تقریر فخر الدین) سے کام چلانا پڑے گا۔ اوران سب سے زیادہ اپنے غور وفکر اور ذہن وفہم سے کام لینا پڑے گا۔ حل مشکلات بخاری للسیف البنارسی نظر سے نہیں گزری ہے۔ ان کے کتب خانہ سے عاریۃً مل جانا چاہیئے۔

امام بخاری کے مسلک کہ ایمان شرعی، اسلام شرعی، دین شرعی یہ تینوں شرعاً باعتبار معنی ومصداق کے ایک ہیں پر مستقل بحث مع تائید کہیں یکجا نہیں ملے گی۔ ابن تیمیہ کی کتاب الایمان طبع ہند یا طبع مصر، اور فتح الملہم شرح مسلم، اور شرح احیاء العلوم للزبیدی میں ایمان کے مباحث ملیں گے، فیض الباری بھی سامنے رکھنے کی ضرورت ہے۔

عندالاجتماع ایمان واسلام کے درمیان فرق ہے اور عندالانفراد دونوں سے شرعاً ایک ہی معنی مراد ہے۔ قسطلانی کا جواب معقول او رصحیح ہے۔ غور کیجئے۔

"شرع لکم من الدین ماوصی به نوحا" (الشوری: ۱۳) کے ذکر سے مقصود یہ ہے کہ ایمان کی زیادۃ ونقصان کا مسئلہ جس پر قرآن وسنت کے دلائل قائم ہیں۔ تمام انبیاء کا متفقہ مسئلہ ہے یا یہ مقصد ہے کہ تمام انبیاء کا دین ایک ہے اور آیت "وما أمروا إلا لیعبدوالله مخلصین له الدین" إلی قوله "وذلک دین القیمة" سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال دین میں داخل ہیں اور دین و ایمان مترادف ہیں، پس اعمال ایمان میں داخل اور اس کا جزو ہوئے۔ وذالک یستلزم زیادۃ الإیمان و نقصانه. والسلام

(عبیداللہ رحمانی)

(نقوش شیخ رحمانی ص ۴۲۔۴۵)

☆ میرے خیال میں بھی "معقب" سے مزی کا مقصد جیسا کہ آپ نے لکھا ہے، یہ ہے کہ "محمد بن عبدالله ابن اخی الزهری عن الزهری عن أنس" کی یہ روایت، یا طریق "الزهری عن أنس" کے سلسلہ کا آخری طریق ہے، یعنی: اس کے سابقہ دو طریق "یونس عن الزهری عن أنس" اور "صالح عن الزهری عن أنس" کے عقب میں اور ان کے بعد مذکور ہے، اور اس پر متنبہ کرنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ امام مسلم نے ان تینوں طریقوں میں سے صرف پہلے طریق کے الفاظ (متن) ذکر کیے ہیں، اور دوسرے دونوں طریق کے الفاظ ومتن ذکر نہیں کیے ہیں بلکہ اقتص الحدیث بمثله اور ساق الحدیث بمثله کہکر محول کرنے، اور جس قدر حصہ میں اختلاف وفرق تھا اس کے بیان کر دینے پر اکتفا کیا ہے، اور مِزّی نے تحفہ میں متن کا جس قدر ٹکڑا ذکر کیا ہے وہ محول علیہ طریق (یونس عن الزهری عن أنس) کے مطول متن کا وہ ٹکڑا ہے جو "زهری عن أنس" کے تمام طرق میں بالاتفاق انہی الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (خواہ اس طریق کا متن مطولاً مروی ہو یا مختصراً) سب میں اتنا حصہ تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ ضرور مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو بخاری مع فتح الباری، انصاری جزء: ۱۲ ص: ۱۲۶، ۱۷/۵۷، ۲۴، ۹/۷۴ و۳۰/۴۵/۷۔

مطول متن کا یہ متفق علیہ مشترک قطعہ گویا اصل ہے اور پوری حدیث کی طرف اشارہ کردینے اور اس کے تعارف کے لیے کافی ہے اور چونکہ وہ مسلم میں بطریق حرملہ عن ابن وهب عن یونس عن الزهری عن انس مروی ومذکور ہے، اور بقیہ دوطریقوں (صالح عن الزهری عن انس اور ابن اخی الزهری عن الزهری) میں صراحۃ مذکور نہیں ہے، اس لیے پوری حدیث یا صرف اس ٹکڑے کے ذکر کرنے کے وقت مخرجین وشراح بھی صرف حرملہ کے طریق کو ذکر کرتے ہیں اور بقیہ دونوں طریق کو نظر انداز کردیتے ہیں۔ چنانچہ نابلسی نے ذخائر (۹۲/۱) میں اور حافظ نے فتح ۲۴/۹۷۴ میں ایسا ہی کیا ہے۔ ہاں حافظ نے فتح ۳۰/۷۴۵ میں ابن اخی الزهری عن الزهری عن انس کا علو ظاہر کرنے کے لیے بحوالہ مسلم اس کی طرف بھی اشارہ کردیا ہے هذا ما سنح لی، والله اعلم بالصواب.

امید ہے مولانا نے غور کر کے، اس سے زیادہ لگتی ہوئی دوسری توجیہ نکال لی ہوگی۔ اس سے آپ مجھ کو بھی مطلع کردیں تو اچھا ہوگا۔

عبیداللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام مولانا عبدالسلام رحمانی صاحب

بونڈیہار ص:۳۵۔۳۶)

☆ حافظ مزی کا قول ''معقب'' ان کی خاص اصطلاح معلوم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب اسی وقت متعین ہوسکتا ہے جب اس لفظ کے اطلاق واستعمال کے جمیع، یا اکثر موارد ومقامات کا تتبع کر کے ان میں غور کیا جائے۔ بظاہر وہ اس لفظ کو اوس جگہ بولتے ہیں جہاں حدیث کئی طریق سے مروی ہو، اور امام مسلم نے صرف ایک (پہلے) طریق کا متن ذکر کیا ہو، اور اوس کے بعد عقب میں لائے ہوئے طرق کے متون والفاظ کو ذکر نہ کرتے ہوئے۔ ساق الحدیث بمثله او بنحوه وغیرہ الفاظ کے ذریعہ پہلے طریق کے متن پر محول کردیا ہو۔ اب مزی جب طریق اول کے علاوہ بعد میں لائے ہوئے کسی طریق کے عنوان کے تحت متن کے ابتدائی ٹکڑے کو ذکر کر کے ''معقب'' کہتے ہیں تو اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ امام مسلم اس طریق کو پہلے طریق کے (جس کا پورا متن اس کے ساتھ ہی مذکور ہے) بعد لاتے ہیں اور ہم نے یہاں پر متن کا جو ابتدائی قطعہ ذکر کیا ہے، وہ اوسی پہلے طریق کا ہے۔ ہمارے یہاں پر آوردہ طریق (ترجمہ وعنوان) کا ذکر نہیں ہے وہ اس کے الفاظ بھی اس پہلے طریق کے متن کی طرح ہے اس بناپر یہاں ذکر کردہ قطعہ حدیث کو، اس دوسرے طریق کا متن بھی سمجھنا چاہیے۔

مستفسرہ مقام میں ''زہری عن انس'' کی حدیث: ''لاتباغضوا'' الخ صحیح مسلم میں پانچ طرق سے مروی ہے:

(۱) مالک عن الزهری. (۲) زبیدی عن الزهری.

(۳) یونس عن الزهری. (۴) ابن عیینه عن الزهری.

(۵) معمر عن الزهری.

امام مسلم نے متن مذکور صرف پہلے طریق مالک عن الزہری کا ذکر کیا ہے، اور بعد میں لائے ہوئے چاروں طرق کے الفاظ ذکر نہیں کیے بلکہ بمثل حدیث مالک کہہ کر محول کر دیا ہے، اب حافظ مزی نے یہاں پر یہ کیا کہ ''مالک عن الزهري'' کے طریق و متن کے بعد اور عقب میں لاتے ہوئے دوسرے طریق ''زبیدی عن الزهري'' کے عنوان کے ماتحت ''مالک عن الزهري'' کے متن کا ابتدائی ٹکڑا ذکر کیا، اور معقب کہہ کر اشارہ کر دیا کہ ہمارا یہاں پر ذکر کردہ طریق ''زبیدی عن الزهري'' صحیح مسلم میں بعد میں لایا گیا ہے، یعنی: دوسرے نمبر پر مذکورہ ہے۔ گو متن کا یہ ٹکڑا اصل کتاب مین پہلے طریق کے ساتھ مذکور ہے۔ اور دوسرے نمبر پر یا بعد میں ذکر ہوئے طریق کے ساتھ مذکور نہیں ہے۔ میرے خیال میں اس مطلب کی روشنی میں معقب کو بتشدید القاف المفتوحة (باب تفعیل) سے پڑھنا چاہیے۔ مولانا اس لفظ کی توجیہ اور اس کا اعراب بہتر طریق پر متعین کر سکتے ہیں۔ تتبع کے بعد جو مطلب لگتا ہوا معلوم ہو، مجھ کو بھی اوس سے ضرور مطلع کیا جائے۔ حدیث مذکور بطریق مالک عن الزہری، بخاری اور موطا میں بھی مروی ہے۔

میرے نزدیک ''صححه ابن حبان'' کا مطلب یہ ہے کہ ابن حبان نے اس کو اپنی کتاب ''المسند الصحيح على التقاسيم و الأنواع'' میں روایت کیا ہے۔ اس میں لانے کا ثمرہ اور نتیجہ یہ ہے کہ ان کی اصطلاح کے مطابق یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اس کا یہ مطلب کہ: اس حدیث کی بابت صحیح کا لفظ کہا ہے، یعنی: صحیح ابن حبان میں ہر حدیث روایت کرنے کے بعد نصاً، اوس کی تصحیح کردی ہے، میرے نزدیک صحیح نہیں۔ حافظ اپنی تصانیف (بلوغ المرام، تلخیص، فتح وغیرہ) میں صرف اختصاراً ''صححه ابن حبان'' بولا کرتے ہیں۔ مولانا کے یہاں صحیح ابن حبان بترتیب علاء الدین کی پہلی جلد اور موارد الظمأن موجود ہوگی۔ غور سے دیکھ لیجئے کسی ایک حدیث کے بعد بھی تو ''صحيح'' کا لفظ نہیں لکھتے، اور یہ خیال کہ علاء الدین نے یا ہیثمی نے ہر حدیث کے بعد ''صحیح'' کا لفظ حذف کر دیا ہے، مضحکہ خیز ہے۔

صحیح ابن حبان میں صحیح سے نیچے حسن روایتیں بھی ہیں، وہ حسن کو بھی صحیح شمار کرتے ہیں، ان کے نزدیک مستور روای بھی عدل ہے، اس لیے اوس کی روایت بھی اپنی صحیح میں لائے ہیں، خلافاً للجمهور، اس لیے ان کی کتاب صحیحین بلکہ صحیح ابن خزیمہ (استاذ ابن حبان) سے بھی نیچے درجہ کی ہے، البتہ مستدرک للحاکم سے اونچی ہے۔

''ابن زوج الحرة'' پر حاشیہ میں یہ بتا دینا مناسب تھا کہ اصل کتاب میں کیا ہے، اور ہم نے ''زوج الحرة'' کے بجائے ''ابن زوج الحرة'' کیوں لکھا۔ کسی نئی کتاب کی تعلیق وشرح وتصحیح وطباعت میں کن کن مراحل سے گزرنا ہوتا ہے، اور کس کس چیز کی رعایت کی جاتی ہے، اوس کو صاحب کتاب ہی خوب سمجھ سکتا ہے۔

عبیداللہ رحمانی (مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری
بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص ۳۵/۳۶/۳۷/۳۸)

☆ علمائے کرام: امور مندرجہ ذیل کا اباحت، جواز، یا حرمت کے متعلق تشریح فرمائیں۔ نیز ان مسائل کے بارے میں علماء کا اگر کوئی فتویٰ ہو، تو وہ بھی تحریر فرمائیں۔ جوابات مختصر و نمبروار ہوں۔ بینوا تؤجروا۔

۱۔ موجودہ دور کی ایجادات (جن کے استعمال سے ارکان اسلام کی ادائے گی میں خلل کا اندیشہ نہیں) سے فائدہ اوٹھانا کیسا ہے؟

۲۔ بدعت اور سنت میں کیا فرق ہے؟ اور زمانہ نبوی کے بعد کی ہوئی نئی چیز یا نیا کام بدعت ہے، تو مسلمانوں کو عہد نبوی کے بعد کی اشیاء کا استعمال کیسا ہے؟، اور ''ہر چیز میں اصل اباحت ہے'' اس کی وضاحت فرمائیں؟

۳۔ مسلمانوں کو زمانہ نبوی سے مختلف زبان، لباس، خوراک، ذرائع تجارت، وطریقہ معاشرت اختیار کرنے کے جواز کی کیا دلیل ہے؟

۴۔ دیگر قومیں اپنے خیالات عقائد و مذہب کی اشاعت کے لئے لاؤڈ سپیکر کا استعمال کرتی ہیں، تاکہ ان کی آواز دور دور تک زیادہ سے زیادہ لوگوں کے کانوں میں پہنچ سکے، اور کچھ عرصہ سے مسلمان بھی اسے اپنے مذہبی جلسوں میں استعمال کرتے ہیں، اگر اسے جمعہ و عیدین کے خطبات میں بھی استعمال کیا جائے تاکہ خطبوں کی افادیت وسیع تر ہو سکے، تو کیا یہ ناجائز ہے۔ اور کیا لوگوں کا ایسے جلسوں میں جانا بند کر دیا جائے جہاں علماء کے وعظ کے لئے لاؤڈ اسپیکر لگا ہوا ہو۔

الجواب وباللہ التوفیق: ایجادات سے استفادہ بلانکیر درست ہے ریل، سیارہ، تار، ٹیلیفون، لاؤڈ اسپیکر وغیرہ اسی نوعیت کی اشیاء ہیں۔ جہاں تک اسلام اور دین کی اشاعت میں استفادہ ممکن ہو، ان کا استعمال بلانکیر درست ہے۔

۲۔ سنت اور بدعت میں فرق ایک مبسوط مبحث ہے، جس کے لئے شاطبی کی ''الاعتصام'' اور شاہ اسماعیل شہید کے رسالہ متعلقہ احکام تجہیز و تکفین کی طرف رجوع فرمادیں، مختصراً اتنا سمجھ لیجئے بدعت کا تصور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: ''من أحدث فی أمرنا هذا، مالیس منه، فهو رد'' الحدیث یعنی: جو شخص امور دین میں اضافہ کرے اور دین کی متعین مقداروں پر اضافہ کرے، اسے بدعت فرمایا گیا ہے، ایجادات حالیہ عن ر أسها دین ہی نہیں۔ اس لئے ان سے استفادہ قطعاً بدعت کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ بلکہ اس کا تعلق ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' یہ دنیوی چیزیں ہم افادۂ دینی امور میں استعمال کر سکتے ہیں۔ سامان حرب میں دنیا بدل چکی ہے۔ آج پرانے ہتھیاروں سے لڑنا، اپنی موت کے محضر پر تصدیق کے مترادف ہے۔

۳۔ زبان، لباس خوراک طریقۂ تجارت میں اسلام کی اساسی ہدایات کو پیش نظر رکھ کر ساری چیزیں استعمال ہو سکتی ہیں آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''کل والبس مالم تخلك سرف و مخیلة'' (بخاری) کبر اور اسراف سے بچتے ہوئے ہر چیز استعمال کر سکتے ہیں: ''الحلال بین، والحرام بین، وسکت عن أشیاء من غیر نسیان''۔

البتہ طریقۂ معاشرت ایک عام لفظ ہے، معلوم نہیں آپ کی کیا مراد ہے؟ ہندوستان کے موجودہ حالات کے پیش نظر اس سے مراد ہندوانہ بود و باش ہے، تو یہ درست نہیں۔ اوضاع واطوار میں دینی اوضاع کی پابندی ضروری ہے۔ دوسرے اوضاع کی طرف رجحان، ذہنی

شکست کی دلیل ہے۔

۴۔ لاؤڈ اسپیکر کا استعمال تقاریر اور خطبوں میں قطعی درست ہے، ہم لوگ تو یہاں نماز میں اسے استعمال کرتے ہیں، بہ ظاہر اس کے خلاف موہوم خطرات کے علاوہ، کوئی شرعی دلیل میری نظر سے نہیں گذری۔ بعض علماء دیوبند نے سنا ہے نماز میں استعمال کی مخالفت کی ہے میری نظر میں ان کے دلائل نہیں گذرے۔ والسلام

محمد اسماعیل مدرس وخطیب جامع اہلحدیث گوجرانوالہ

ج: یہ ٹھیک ہے کہ قیاس واجتہاد سے حرام ٹھہرائی ہوئی چیزیں اسی شخص کے لئے حرام ہوں گی، جو اس قیاس واجتہاد کو صحیح مانتا ہو، یا اس مجتہد ومستنبط کا مقلد وپیرو ہو۔ اسی طرح قیاس واستنباط سے نکالے ہوئے احکام کی خلاف ورزی اسی شخص کو گنہگار بنائے گی، جو اس کو صحیح سمجھتا ہو یا اس مجتہد کا مقلد ہو۔

یہ بھی ایک حد تک صحیح ہے کہ جزوی تشبہ کی بنا پر، ہر کسی کو گنہگار ٹھہرانا یا فاسق قرار دینا زیادتی ہے، لیکن یہ دعویٰ کہ جزئی تشبہ ممنوع نہیں ہے، بلکہ صرف وہی تشبہ منہی عنہ ہے جو بحثیت مجموعی یعنی: من کل الوجوہ ہو، میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث تشبہ، مطلق یا عام ہے۔ اس میں کوئی غیر مسلم قوم کا مخصوص شعار (مذہبی ہو یا قومی) اختیار کرنے سے، جس کی وجہ سے ان کے ساتھ مشابہت پیدا ہو جائے۔ منع فرمایا گیا ہے خواہ یہ مشابہت جزئی ہو یا کلی۔

اور من حیث المجموع مشابہت مراد ہونے کا جو قرینہ ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی: یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رومی جبہ وکسروانی قبا زیب تن فرمائی ہے، تو یہ قرینہ نہیں بن سکتا، اس لئے کہ ان جزئی واقعات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ جبہ اور قبا وہاں کے لوگ استعمال بھی کرتے تھے۔ اور بالفرض استعمال کرتے رہے ہوں، تو یہ ان کا مخصوص مذہبی یا قومی شعار رہا ہو۔ اور جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ یہ ان کا مخصوص لباس تھا۔ اس وقت تک اس کو مذکورہ دعویٰ پر بطور قرینہ کے پیش کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نسبت بلدی صنعت وایجاد کے اعتبار سے ہو۔

اور نیز یہ معلوم ہے کہ مرد کو عورت کے ساتھ اور عورت کو مرد کے ساتھ ''تشبہ'' سے منع فرمایا گیا ہے، تو کیا مرد کے لئے عورت کے ساتھ جزوی تشبہ جائز ہے اور ممنوع محض تشبہ بحثیت مجموعی ہے۔ جس طرح مرد کا عورت کے ساتھ اور عورت کا مرد کے ساتھ جزوی اور مجموعی ہر طرح کا تشبہ ممنوع ہے، اسی طرح مسئلہ متنازع فیہا میں بھی جزوی اور کلی ہر قسم کا تشبہ منع ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی (۱۳۷۸/۸/۵ھ ۱۹۵۹/۲/۱۴)

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص: ۶۷/۶۸)

س: جس مسئلہ کے منع کی دلیل موجود نہ ہو وہ جائز کہا جاتا ہے اس کے جواز کی کیا دلیل ہے؟ بینوا توجروا عند اللہ تعالیٰ جل جلالہ و عم نوالہ۔

سائل: عبدالعزیز مدرس ساکنہ موضع

ج: یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے معاملات میں اصل اباحت ہے، تاوقتیکہ وہ معاملہ نصاً یا استنباطاً ممنوع نہ ہو، اس کے اختیار کرنے میں مضائقہ نہیں۔ ارشاد ہے: "ماسکت عنه نهو عفو" عبادات میں سند کا ہونا ضروری ہے، عام ازیں کہ وہ سند کلی ہو یا جزئی عام ہو یا خاص۔ یہ ایک اصولی مسئلہ ہے۔ اصول کی کتابوں کی طرف مراجعت کر کے بسط اور تفصیل معلوم کیجئے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

تعاقب: کیا صحیح بخاری کی حدیث ضعیف اور نا قابل دلیل ہے۔

اخبار اہل حدیث امرتسر جلد: ۱۴ ر شمارہ نمبر: ۲ مورخہ ۱۹/صفر ۱۳۳۵ھ میں صحیح بخاری کی ذیل کی حدیث کو مولانا خالد صاحب بھوپالی نے ضعیف اور نا قابل احتجاج لکھا ہے، اس کی تحقیق کی سخت ضرورت ہے، صحیح بخاری کتاب الاشربۃ میں یہ حدیث اس طرح ہے: "وقال هشام بن عمار حدثنا صدقة بن خالد قال حدثنا عبدالرحمن بن يزيد بن جابر قال حدثنا عطيه بن قيس الكلابى حدثنى عبدالرحمن قال حدثنى أبوعامر أوأبومالك الأشعرى: والله ماكذبنى سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول: ليكونن من أمتى اقوام...." الخ(۱).

اس حدیث پر چار جرحیں کی جاتی ہیں، اور اصل میں یہ جرح امام ابن حزم ظاہری سے منقول ہے۔ اور ابن حزم کا تشدد مشہور ہے، اور انہیں کی تقلید بعض متاخرین نے بھی کی ہے۔ لیکن حافظ ابن صلاح اور حافظ ابن حجر وعلامہ عینی ودیگر متبحرین محققین نے اس تقلید کا پٹہ گلے سے اتار پھینکا، اور ابن حزم کی ان جرحوں کو جانچا اور ایک ایک کو پرکھا، حقیقت میں یہ جرحیں غلط ثابت ہوئیں۔

پہلی جرح یہ ہے: کہ صدقہ بن خالد، اس کے راوی ضعیف ہیں، یحیی بن معین نے ان کو "ليس بشئى" کہا ہے، اور امام احمد نے "ليس بمستقيم"(۲) کہا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صدقہ بن خالد کچھ نہیں ہیں اور ٹھیک بھی نہیں ہیں غرض یہ کہ ضعیف ہیں۔

الجواب: غور کیجئے کہ یہ جرح کیسی کمزور ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری ۱۰/۵۱ میں لکھتے ہیں:

"وصدقة هذا ثقة عند الجميع، قال عبدالله بن أحمد عن أبيه: ثقة، ليس به بأس، وذهل شيخنا ابن الملقن

(۱) بخاری (۵۵۹۰) ۱۰/۵۳ (۲) فتح الباری ۱۰/۵۶.

تبعاً لغیرہ، فقال: لعله یعنی ابن حزم، أعل الحدیث بصدقة، فإن ابن الجنیدروی عن یحیی بن معین لیس بشئی، وروی المروزی عن احمد ذلک لیس بمستقیم ولم یرضه، وهذا الذی قاله الشیخ خطاء، وإنما قال یحي وأحمد ذلک فی صدقة بن عبدالله السمین، وهو أقدم من صدقه بن خالد، وقد شارکه فی کونه دمشقیا، وفی الروایة عن بعض شیوخه کزید بن واقد، وأما صدقة بن خالد فقد قدمت قول احمد فیه، وأما ابن معین فالمنقول عنه، أنه قال: کان صدقة بن خالد أحب إلی أبی مسهر من الولید بن مسلم قال: وهو أحب إلی من یحیی بن حمزة، ونقل معاویة ابن صالح عن ابن معین، إن صدقة بن خالد ثقة".

یعنی: ''یہ صدقہ تمام محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں، امام احمد کے بیٹے عبداللہ اپنے باپ سے ناقل ہیں کہ انہوں نے ''ثقه لیس به بأس'' کہا ہے، اور ہمارے شیخ ابن الملقن کو ذھول ہو گیا کہ انہوں نے دوسروں کی تبعیت میں یہ کہا کہ شاید امام ابن حزم نے بخاری اس حدیث کو صدقہ کی وجہ سے معلل بنایا ہے، کیوں کہ ابن جنید بغدادی یحیی بن معین سے ناقل ہیں کہ صدقہ کچھ نہیں، اور مروزی نے امام احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے ''لیس بمستقیم'' کہا ہے، اور صدقہ کو پسند نہیں کیا، حالاں کہ یہ بات شیخ کی صحیح نہیں، اس لئے کہ یحیی اور احمد نے یہ جرح صدقہ بن عبداللہ کے بارے میں کی ہے جو صدقہ بن خالد سے قدیم ہیں، صدقہ بن خالد کے بارے میں صدقہ بن عبداللہ صدقہ بن خالد کے ساتھ دمشقی ہونے میں اور بعض شیوخ میں مشترک ہیں۔ جیسے: زید بن واقد۔ لیکن صدقہ بن خالد کہ میں نے پہلے ہی ان کے ثقہ ہونے میں امام احمد کا قول نقل کیا ہے، لیکن یحیی بن معین سے منقول ہے کہ صدقہ بن خالد ابومسہر کے نزدیک ولید بن مسلم سے احب ہیں، اور وہ یحیی بن حمزہ سے احب ہیں، اور معاویہ بن صالح یحیی بن معین سے ناقل ہیں کہ صدقہ بن خالد ثقہ ہیں''۔

ذرا غور کرو کہ صدقہ دو ہیں: ایک: صدقہ بن عبداللہ جو مجروح ہیں۔ دوسرے: صدقہ بن خالد جو ثقہ (۱) ہیں۔ اور یہاں کس طرح دھوکہ ہوا، اور یہ کیسی موٹی بات ہے، مگر آنکھ بند کر کے جرح کرنے والے ذرا توجہ نہیں کرتے۔

(۲) دوسری جرح یہ ہے کہ: صحابی کے نام میں راوی کو شک ہے کہ ابوعامر ہیں یا ابومالک؟۔

ج: یہ جرح بھی اسی طرح نامقبول ہے، اس لئے کہ اصول حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ صحابی کل معتبر ہیں، ان کے نام میں شک ہونا حدیث کے لئے مضر نہیں۔ قال فی فتح الباری (۱۰/۵۵): ''الترددفی اسم الصحابی لایضر''.

(۳) یہ حدیث تعلیقاً امام بخاری نے روایت کی ہے۔ (إنما علقه عن شیخه) اور تعلیقات قابل احتجاج نہیں ہیں۔

ج: اس جرح میں بھی دھوکہ ہوا ہے اور یہ جرح بھی نامقبول ہے، یہاں قال کے لفظ سے دھوکہ ہوا، غور کرو کہ ہشام بن عمار، امام بخاری کے شیخ ہیں، اور امام بخاری مدلس نہیں کہ بیچ میں کوئی واسطہ ہو اور اسے چھوڑ کر امام بخاری نے ہشام بن عمارہ کا نام لیا ہو۔ امام

(۱) تقریب التهذیب ص: ۲۷۵

بخاری جس حدیث کو اپنے شیخ سے مذاکرہ کی حالت میں لیتے ہیں، وہاں ''قال'' بولا کرتے ہیں، علاوہ بریں ''قال'' کالفظ صیغہ جزم ہے، یعنی: صیغہ مجہول نہیں۔ اگر اس حدیث کو فرضاً معلق بھی مان لیں، تو احتجاج ساقط نہیں ہوسکتا۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (۱۰/۵۳) میں لکھتے ہیں: ''قد تقرر عند الحفاظ، أن الذی یأتی به البخاری من التعالیق، کلها بصیغة الجزم، یکون صحیحا إلی من علق عنه، ولولم یکن من شیوخه'' یعنی: ''حفاظ حدیث کے نزدیک بات ٹھہر چکی ہے، کہ جن تعالیق کو امام بخاری صیغہ جزم کے ساتھ لاتے ہیں، وہ سب اس راوی سے صحیح ہیں جن سے معلق ہیں، اگر چہ اپنے شیخ سے معلق نہ کیا ہو، اس کے علاوہ دوسرے حفاظ نے اسے موصولاً روایت کی ہے، اور (۱) اس پر کوئی جرح نہیں ہے''۔ حافظ بن حجر فتح الباری (۱۰/۵۳) میں لکھتے ہیں:

''ولا إلتفات الی أبی محمد بن حزم الظاهری الحافظ، فی ردما أخرجه البخاری من حدیث أبی عامر وأبی مالک الأشعری عن رسول الله صلی الله علیه وسلم: لیکونن من أمتی اقوام یستحلون الحریر والخمر والمعازف الحدیث، من جهة أن البخاری أورد قائلا: قال هشام بن عمار، وساقه بإسناده، فزعم ابن حزم أنه منقطع فیما بین البخاری وهشام، وجعله جوابا عن الاحتجاج به علی تحریم المعازف، وأخطاء فی ذلک من وجوه، والحدیث صحیح معروف الاتصال بشرط الصحیح، والبخاری قد یفعل مثل ذلک، لکونه قد ذکر ذلک الحدیث، فی موضع آخر من کتابه، مسنداً متصلاً، وقد یفعل ذلک بغیر ذلک من الأسباب، التی لا یصحبها خلل الانقطاع''.

یعنی: ''ابومحمد بن حزم الظاہری نے جو صحیح بخاری کی اس حدیث پر رد کیا ہے، اس کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرنا چاہیے، انہوں نے اس حدیث پر جرح اس وجہ سے کی ہے کہ امام بخاری نے ''قال هشام'' کہا ہے۔ اور ''حدثنی'' نہیں کہا ہے، پس ابن حزم نے یہ کہا کہ: یہ حدیث منقطع ہے، امام بخاری اور ہشام کے درمیان واسطہ ہے، اور یہ جواب ہے ان لوگوں کا، جو لوگ گانے بجانے کے آلات کی تحریم پر اس کو حجت لاتے ہیں، اس میں ابن حزم نے کئی وجوہ سے غلطی کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے، صحیح کی شرط پر معروف الاتصال ہے، امام بخاری ایسا کبھی کبھی کرتے ہیں صیغہ تحدیث کو چھوڑ کر ''قال'' کے ساتھ روایت کرتے ہیں، یہ اس وجہ سے کہ یا تو اس حدیث کو انہوں نے دوسری جگہ اپنی اسی کتاب میں مسنداً متصلاً روایت کی ہے، کبھی اس کے سوا دوسری جگہوں پر بھی ایسا کرتے ہیں، لیکن اس سے اس حدیث کے اتصال پر کچھ حرف نہیں آتا''۔

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ''إنه لا یجزم الإبما یصلح للقبول و لا سیما حیث یسوقه مساق الاحتجاج''

یعنی: ''امام بخاری اور ہشام کے درمیان کوئی واسطہ بھی مان لیا جائے، تو بھی کچھ اثر حدیث کی صحت پر نہ پڑے گا، کیوں کہ امام بخاری اسی وقت جزم کا صیغہ لاتے ہیں جہاں روایت قبول کے لائق ہوتی ہے، خاص کر جبکہ ایسے موقع پر پیش کر دیا جو موقعہ محل احتجاج ہو''۔ خلاصہ یہ کہ حدیث متصل مقبول ہر طرح قابل احتجاج ہے اور ابن حزم کی بات نا مقبول اور نا قابل التفات ہے۔

(۴) یہ جرح ہے کہ ''اضطراب'' ہے۔

ج: اولا: اضطراب کی شرائط ملاحظہ کرنا چاہیے۔ مجرد اختلاف متن یا اختلاف سند سے اضطراب پیدا نہیں ہوسکتا، پہلی شرط: اضطراب کے لئے یہ ہے کہ ان مختلف روایتوں میں مساوات اور مقاومت ہو، وہ مختلف روایتیں ایک درجہ اور ایک قوت کی ہوں۔ دوسری شرط: یہ ہے کہ ان میں تطبیق وتوفیق نہ ہوسکے۔ اس لئے اضطراب کے مدعیوں کو چاہیے کو قوت مساوات اور مقاومت ثابت کریں، پھر یہ ثابت کریں کہ ان میں توفیق اور تطبیق نہیں ہوسکتی۔ تدریب میں ہے کہ: ''المضطرب: هو الذی یروی علی أوجه مختلفة متقاربة ومتساویة، متقاومة، ولا مرجح، فإن رجحت أحد الروایتین، بحفظ روایها، أو کثرة صحبة المروی عنه أوغیر ذلک، فالحکم للراجح، ولایکون مضطربا''. (۲)

یعنی: ''مضطرب حدیث وہ ہے: جو مختلف وجوہ سے روایت کی جائے اور وہ سب متساوی ومتقادم ہوں اور کوئی مرجح نہ ہو، پس اگر دو روایتوں میں کسی کو بوجہ حفظ راوی یا کثرت صحبت وغیرہ کے ترجیح ہو، تو حکم راجح کے لئے ہوگا اور حدیث مضطرب نہ رہے گی۔''

عبدالسلام مبارکپوری

(اہل حدیث امرتسر ج: ۱۰/ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ/ ۵ جنوری ۱۹۱۷ء)

مکرمی ومحترمی جناب مولانا حکیم ضیاء الدین صاحب/ حفظہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ: لفافہ مرسلہ ۱۵ر فروری کی ڈاک سے موصول ہوا۔ خیریت مزاج پر اطلاع یابی باعث مسرت ہوئی، الحمدللہ یہاں بھی خیریت ہے، ویسے یہ عاجز مختلف عوارض کی وجہ معطل سا ہو رہا ہے، لکھنے پڑھنے کا کام بند ہے۔ یہ عریضہ بمشکل لکھ دیا ہے والحمدللہ علیٰ کل حال۔ اللہ تعالیٰ کمزوری اور ارذل عمر، ہرم، سوء کبر سے محفوظ رکھے اور حسن خاتمہ نصیب فرمائے۔

یہ معلوم ہوکر بہت خوشی ہورہی ہے کہ آپ کے سب بھائی اور لڑکے مصروف کار یا مصروف تعلیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو آپ کے اور ان کے دادا مرحوم کے نقشہ قدم پر چلائے، اور ان سے اپنی مرضیات کے کام لیتا رہے، اور ہر قسم کے شر وفتنہ اور آفات وبلیات سے محفوظ رکھے آمین۔

افواہاً کسی سے سنا تھا کہ آپ تکمیل الطب کالج سے الگ ہوگئے ہیں، اور اپنا ذاتی مطب چلا رہے ہیں۔ اب آپ کے خط سے معلوم ہوا کہ کالج سے ریٹائر ہوگئے ہیں، اور الہ آباد میں اپنی سابق جگہ پر مطب میں مشغول ہیں، بارک الله لکم ونفع بکم خلقه۔ اس خبر سے الہ آباد میں بسلسلہء طباعت ''سیرۃ البخاری'' اپنی چند روزہ قیام وطعام، نشست وبرخواست کی یاد تازہ ہوگئی، اور احباب وبزرگان مئو اور والد بزرگوار مرحوم کی صحبت، پھر حج میں ان کی ملاقات کی یاد بھی تازہ ہوگئی۔ رحمهم اللہ۔

آپ کے خط میں چھوٹے بھائی کی اہلیہ کے جوایم۔ بی۔ بی۔ ایس ڈاکٹر تھیں اور آپ کے بھائی کے ساتھ بھوپال میں مقیم تھیں،

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۵ (۲) تدریب الراوی ۱/ ۳۰۸.

۲/جنوری ۱۹۸۴ء کو وہیں کار کے حادثہ میں رہگزر عالم جاوداں ہو جانے کی الم انگیز خبر پڑھ کر رنج والم میں مبتلا ہو جانا فطری وطبعی امر ہے انا للہ وانا الیہ راجون۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو بال بال بخش کر کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے، اور دنیا کی طرح آخرت میں بھی آپ کے بھائی کو رفیق حیات بنائے۔ اور فی الحال دنیا میں انہیں مرحومہ کا نعم البدل عطا فرمائے۔

آپ نے کتاب ''مومن انصار تحریک تاریخ کے آئینہ میں'' (تلخیص کتاب التمدن وتاریخ المنوال) کے اصل مأخذ یعنی: کتاب التمدن کے مصنف کے نام کے اندراج کے سلسلے میں اپنا جو خیال ظاہر کیا ہے وہی ٹھیک ہے۔ یعنی: جس طرح کتاب التمدن وتاریخ المنوال ولبلہ مطبوعہ سن ۱۹۱۴ء میں مصنف کا نام عبیداللہ لکھا ہوا ہے، اس کی تلخیص ''مومن انصار تحریک تاریخ کے آئینہ میں'' ہمیں بھی عبید اللہ لکھنا چاہئے، البتہ پیش لفظ میں آپ کو یا طابع وناشر ومرتب کو مقدمہ میں لکھ دینا چاہئے کہ: کتاب مذکور کے مصنف درحقیقت مولانا عبد السلام صاحب مبارکپوری مولف سیرۃ البخاری ہیں۔ اب مرحوم نے کسی مصلحت سے یا کسی وجہ سے اپنے صاحبزادہ عبیداللہ کا نام بطور مولف چھپوانا مناسب سمجھا۔ اس کے لئے ہی رام نگری صاحب کی تحقیق کا حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اگر مضایقہ نہ سمجھیں تو اس کے بعد خود میرا (عبیداللہ) حوالہ دے دیں۔

والد مرحوم کتاب کی تصنیف کے زمانہ میں صادق پور پٹنہ میں، جناب مولانا یعقوب صاحب کے یہاں بسلسلہ تدریس وتعلیم مقیم تھے، وہ لوگ غالباً ملکی یا زمیندار برادری سے تھے، اور بہار میں بھی ہماری برادری بنظر حقارت دیکھی جاتی ہے، گو اس علاقہ میں برادری کے لوگ عام طور سے اپنا آبائی پیشہ چھوڑ کر دوسرے پیشوں (تعلیم، وملازمت، تجارت وغیرہ) کو اختیار کر چکے تھے، مگر ان کے ساتھ ان کا برتاؤ، فی الجملہ وہی پرانا چلا آ رہا تھا، غالبا ان کے حالات سے متاثر ہو کر، اسی زمانہ میں کتاب مذکور تصنیف فرمائی، اور کسی وجہ سے اپنے نام کے بجائے میری طرف اس کا انتساب کر دیا، درآں حالانکہ ان دنوں میری عمر سن تمیز سے بھی کم رہی ہوگی۔ والد مرحوم نے سیرۃ البخاری بھی صادق پور پٹنہ میں قیام کے زمانہ میں تالیف فرمائی تھی۔

''تاریخ المنوال'' کے دوبارہ طبع کرانے کا مئو وغیرہ کے اصحاب نے کئی مرتبہ مجھے مشورہ دیا، اور اس کی تحریک کی، لیکن میں اپنے کو اس پر آمادہ نہیں کر سکا۔ اس کی دو وجہیں ہیں:

مجھ کو قومیت وبرادری کے مسئلہ سے چنداں دلچسپی نہیں تھی۔ گو میں ان جعلی ومصنوعی شرفاء کو جب تقابل کا موقع آ جاتا ہے، بقدر ضرورت سبق دے دیا کرتا ہوں۔

کتاب کی تصنیف کے وقت برادری کے جیسے کچھ کاروباری ومعاشرتی وتعلیمی حال تھے، کتاب میں بطور تاریخ کے درج کئے گئے ہیں۔ اور اب حالات بہت زیادہ بدل چکے ہیں۔ ضرورت ہے کہ وسیع پیمانہ پر ہندوستان میں جو برادری کی حالت ہے، اس کی چھان بین کر کے اسے کتاب میں درج کیا جائے، اور یہ کام میرے بس سے باہر تھا، اور ہے۔

کتاب میں سیوطی کا ایک قلمی رسالہ درج ہے۔اس میں درج کردہ احادیث کی تنقید وتحقیق کی ضرورت ہے۔کیوں کہ سیوطی جامع بین الغث والسمین وحامل ورطب ویابس وحاطب اللیل ہیں۔رسالہ کا نام بغیر تنقید وتحقیق کے درج کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا،اور میں اس کام کے لئے وقت نہیں نکال سکا۔

بھائیوں اور بچوں اور حال پرساں سے سلام مسنون کہئے۔عبدالرحمٰن سلمہ آپ کو سلام مسنون کہتے ہیں۔کبھی کبھار خیریت وحالات سے مطلع کرتے رہیں۔والسلام

محتاج دعا:عبیداللہ رحمانی

۱۲/۲/۱۹۸۴ء

مذاکرہ علمیہ: الذہب للنساء

جناب مولوی عبدالسلام صاحب ندوی کی ایک طویل تحریر، عورتوں کے لئے سونے کے زیورات کے استعمال کے مسئلہ میں، پرچہ اہل حدیث (ش:۵ ج:۱۳) میں طبع ہوئی ہے۔ اگر چہ یہ تحریر بہت طویل ہے لیکن اس پر بھی حدیثوں کا خلط مبحث ہوگیا ہے۔ واضح ہو کہ حدیثیں اس باب میں کئی نوع کی وارد ہوئیں:

نـــــوع اول: وہ حدیثیں ہیں جن میں آپ ﷺ کے اہل مخاطب کئے گئے ہیں، چنانچہ سنن النسائی میں عقبہ بن عامر سے مروی ہے:**"عن عامر یخبر أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یمنع أهله الحلیة والحریر، ویقول: إن کنتم تحبون حلیة الجنة وحریرها، فلا تلبسوها في الدنیا"** (۱)، یعنی: "عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خبر دیتے ہیں کہ آپ ﷺ اپنے لوگوں کو ریشمی پارچہ اور زیورات سے منع کرتے اور فرماتے: کہ اگر تم جنت کے زیور اور ریشمی کپڑے چاہتے ہو، تو دنیا میں نہ پہنو"۔

اس حدیث میں جناب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لوگوں سے ہر طرح کے زیوروں سے منع فرمایا، اس مضمون کی حدیثیں اور بھی ہیں۔ اور اس کی علت بھی فرمائی جو ظاہر ہے کہ دنیا کی زینت سے اپنے اہل کو آپ ﷺ ہمیشہ دور رکھنا چاہتے تھے۔

نوع ثاني: نوع ثانی میں وہ حدیثیں ہیں، جن میں اس شرط پر سونے کے زیورات کے استعمال کی ممانعت وارد ہوئی کہ اظہار وتفاخر نہ ہو۔ چنانچہ سنن نسائی میں روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"یامعشر النساء! أما لکن في الفضة ما تحلین، أما أنه لیس منکن امرأة تحلت ذهبا تظهره، إلا عذبت به"** (۲) یعنی: "اے عورتوں کی جماعت! کیا تم کو چاندی میں کفایت نہیں کہ اسی کے زیورات پہنو، سن رکھو! تم میں کی جو عورت سونے کے زیور اظہار اور تفاخر کرتی ہوئی استعمال کرے گی، وہ اس کے ساتھ عذاب دی جائے گی"۔

اس نوع کی حدیثوں میں علت ممانعت اظہار وتفاخر ہے، اس لئے عورتوں کے لئے سومنات کا بت بنانا، اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ صرف اس کا مقصود زینت ہو اور اظہار وتفاخر نہ ہو۔

نـوع ثـالـث: وہ حدیثیں ہیں جن میں سونے کے زیورات کی ممانعت اس شرط پر وارد ہوئی کہ اس کی زکوۃ نہ دی جائے۔ ابوداود میں ہے: **"أن امرأة أتت رسول الله صلی الله علیه وسلم ومعها ابنة لها، وفي یدابنتها مسکتان غلیظتان من**

---

(۱) سنن النسائی کتاب الزینة باب الکراھیة للنساء فی اظھا رالحلی والذھب (۵۱۳۶) ۸/۱۵۶ (۲) سنن النسائی کتاب الزینة باب الکراھیة باب الکراھیة للنساء فی اظھار الحلی والذھب (۵۱۳۸) ۸/۱۵۷۔

ذهب، فقال لها: أتعطين زكوة هذا؟، قالت: لا، قال: أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سواراً من النار؟" (۱)، یعنی: "ایک عورت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور اس کے ساتھ اس کی بیٹی تھی، اور اس کے ہاتھوں میں سونے کے دو کنگن تھے، جو موٹے تھے، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تو اس کی زکوۃ دیتی ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ تجھ کو خوش لگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے بدلے قیامت میں آگ کے کنگن پہنائے"۔

ایک دوسری روایت اس مضمون کی اسی ابوداود میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: "عن أم سلمة قالت: كنت ألبس أوضاحا من ذهب، فقلت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أكنز هو؟، فقال: ما بلغ أن تؤدى زكوته، فزكي فليس بكنز" (۲)، یعنی: "حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ میں سونے کے خلخال پہنا کرتی تھی، تو میں نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ: کیا یہ کنز ہے؟، جس پر وعید آئی ہے؟، آپ ﷺ نے فرمایا کہ زکوۃ کی حد تک پہنچی اور زکوۃ دی جائے تو کنز نہیں ہے"۔

اس تیسری نوع کی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ سونے کے زیورات کی زکوۃ دے کر اس سے عورتیں سومنات کے بت بنائیں، تو درست ہے، اور اسی پر ان حدیثوں کو محمول کیا جائے جن میں مطلقا سونے کے زیورات کے استعمال کی وعید وارد ہوئی، کیوں کہ دونوں میں وعید ایک ہی قسم کی ہے، چنانچہ نوع رابع میں کرتا ہوں کیوں کہ آپ ﷺ نے استعمال کرتے ہوئے دیکھا اور منع نہیں فرمایا۔

نوع رابع: وہ حدیثیں ہیں جس میں مطلقا سونے کے زیورات کی ممانعت وارد ہوئی: "عن أبي هريرة قال: كنت قاعداً عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتته امرأة، فقالت: يا رسول الله سواران من ذهب، قال: سواران من نار، قالت: يا رسول الله! طوق من ذهب؟، قال: طوق من نار، قالت: قرطين من ذهب؟، قال: قرطين من نار، قال: وكان عليها سواران من ذهب فرمت بهما. قالت: يا رسول الله! إن المرأة إذا لم تتزين لأهلها صلفت عنده، قال: ما يمنع إحداكن أن تصنع قرطين عن فضية، ثم تضفره بزعفران أو بعبير" (۳)، یعنی: "ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نبی صلی اللہ علیہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک عورت آئی اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول میں سونے کے دو کنگن پہنتی ہوں؟، آپ ﷺ نے فرمایا: دو کنگن آگ ہیں۔ پھر عرض کیا: میرے لئے دو بالیاں سونے کی ہیں؟ آپ نے فرمایا: دو بالیاں آگ کی ہیں۔ اس نے عرض کیا میرے لئے سونے کا طوق ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: آگ کی ہیں۔، اس نے عرض کیا میرے لئے سونے کا طوق ہے؟ آپ نے فرمایا: آگ کا طوق ہے۔ اس پر سونے کے دو کنگن تھے، اس نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے ڈال دیا۔ اور عرض کیا یا رسول اللہ! اگر عورت شوہر کے لئے زینت نہ کرے تو اس کے نزدیک بے قدر ہو جائے گی، اس پر آپ نے چاندی کے زیورات استعمال کرنے کی ہدایت کی"۔

---

(۱) ابوداود كتاب الزكاة باب الكنز ما هو وزكاة الحلى (۳۷) ۲/ ۲۱۳۸، نسائي كتاب الزكاة باب زكاة الحلى ۵/ ۳۸، ترمذی كتاب الزكاة باب ما جاء في زكاة الحلى (۶۳۷) ۳/ ۳۱ (۲) ابوداود كتاب الزكاة باب الكنز ما هو؟ وزكاة الحلى (۱۵۶٤) ۲/ ٤١٢

(۳) سنن النسائي كتاب الزينة باب الكراهية للنساء في اظهار الحلى والذهب (٥١٤٢) ۸/ ۱۵۸.

اسی نوع کی حدیثیں ہیں جن سے عورتوں کے زیورات کے استعمال سے ممانعت ثابت کی جاتی ہے، اوران میں سے سومنات کا بت بنانے سے منع کیا جاتا ہے۔لیکن اگرغوروتامل کی نگاہ سے دیکھا جائے، تو نوع ثالث کی حدیث اوراس نوع رابع کی حدیث ''وعید'' میں قریب قریب ہیں، اسی لئے جووجہ ممانعت کی (عدم ایتاء زکوۃ) نوع ثالث میں ہے، نوع رابع میں بھی ہے۔ اوراس مطلق کواسی مقید پرمحمول کرنا چاہیے جس کی وجہ سے وہ تصریح ہے جونوع خامس کی حدیثوں میں وارد ہوئی جو فیصلہ کن ہے۔

نوع خامس: وہ حدیثیں ہیں جن میں فیصلہ کردیا گیااور پرچھادیا گیا ہے کہ حریراورسوناعورتوں کے لئے مطلقا حلال اورمردوں کے لئے حرام ہے:''**عن علی أن النبی صلی الله علیه وسلم أخذ حریراً، فجعله فی یمینه، وأخذ ذهبًا، فجعله فی شماله، ثم قال: إن هذین حرام علی ذکور أمتی، وحل لإناثهم**''(۱)۔

یعنی:''حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حریراپنے داہنے ہاتھ میں لیا،اورسونابائیں ہاتھ میں، پھرفرمایا: یہ دونوں میری امت کے مردوں پرحرام ہیں اورامت کی عورتوں کے لئے حلال''۔

نوع سادس: وہ حدیثیں ہیں جن میں یہ مذکور ہے کہ حریراورسوناحرام ہے، مگرٹکڑے ٹکڑے استعمال کیا جائے تو جائز ہے۔ سنن نسائی ومسنداحمد بن حنبل (۴/۹۲) میں ہے:''**عن ابی الشیخ الهنائی قال: سمعت معاویة وحوله ناس من المهاجرین والأنصار، فقال لهم: أتعلمون أن رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن لبس الحریر؟، قالوا: اللهم نعم، قال: ونهی عن لبس الذهب إلا مقطعا، قالوا: نعم**''(۲).

یعنی:''ابوشیخ الہنائی سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ: میں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کوفرماتے ہوئے سنا، اس حالت میں کہ ان کے گرد ایک جماعت مہاجرین اورانصار کی تھی (یہ خطبہ کعبہ کے دروازے پرتھا) انہوں نے کہا کہ: کیاتم جانتے ہوکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشمی پارچہ سے منع فرمایا؟ ان لوگوں نے کہا: یا اللہ ہاں! پھرپوچھا کہ اورسونے کے استعمال سے منع فرمایا، مگرٹکڑے ٹکڑے، لوگوں نے کہا کہ: ہاں''۔

واضح ہوکہ یہ مقطعا والی روایت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کبھی تومختصرا، کبھی کچھ طول کے ساتھ، جس میں سونے کی حرمت کے ساتھ حریر کی حرمت کا ذکر بھی ہے اوراس کے مخاطب مہاجرین وانصار سبھی ہیں۔ اورحضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کوخانہ کعبہ کے پاس خطبہ میں فرمایا تھا، اورچوں کہ اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے معلوم ہوکہ اس حرمت کا مرجع عورتیں ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مردوں کے لئے حرمت مقصود ہو، اورحریر کا اس کے ساتھ ہونا یہی قرینہ ہے کہ یہاں جوچیز مردوں پرحرام ہے اس کا بیان کرنا

---

(۱) سنن النسائی کتاب الزینة باب تحریم الذهب علی الرجال (۵۱۴۴) ۸/۱۶۰ وصححه الالبانی الارواء: ۲۷۳ (۲) سنن النسائی کتاب الزینة باب تحریم الذهب علی الرجال (۵۱۵۹).

مقصود ہے کیوں کہ حریر تو عورتوں پر حرام نہیں، نہ اس کا کوئی قائل ہے۔

نوع ثالث کی حدیثیں بتاتی ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کے زیورات پہنے ہوئے ملاحظہ فرمایا، اور ان کی حرمت نہیں بیان فرمائی، بلکہ زکوۃ کا سوال پیش فرمایا، اور جب معلوم ہوا کہ اس کی زکوۃ نہیں دی جاتی، تو فرمایا کہ اس کے عوض آگ کا زیور پہنایا جائے گا۔ اسی طرح ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں فرمایا کہ وہ زکوۃ دینے پر کنز نہیں جس پر وعید وارد ہوئی، حالاں کہ وہ کہتی ہیں: ''کنت ألبس أوضاحا من ذهب''[1] ''میں سونے کے خلخال پہنتی تھی''۔

اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ دے کر اور اظہار و تفاخر دور کر کے، محض زینت کے لئے عورتوں کو سومنات کا بت بنانا جائز ہے، تاہم باوجود اس کے بھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوں کہ یہ تمنا کی ہے کہ کاش میری امت سونا نہ پہنتی!! مسند احمد بن حنبل ۵/۱۵۵ میں ہے: ''غیر ذلک أخاف علیکم الدنیا، إذا صبت علیکم صبا، فیالیت أمتي لا یلبسون الذهب''، یعنی: ''ابوذر سے مروی ہے کہ مجھے تم پر زیادہ ڈر قحط سالی اور عشرت سے بڑھ کر یہ ہے کہ دنیا تم پر بٹائی جائے گی زور سے۔ پس کاش!! میری امت سونا نہ پہنتی''۔

اس لئے سونے کے استعمال سے دور ہی رہنا بہتر ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے چاندی کے زیورات پہننے کی ہدایت فرمائی: ''علیکم بالفضة''، والله أعلم

عبدالسلام مبارکپوری

(اہل حدیث امرتسر ج: ۴: ش: ۵، ۲۰ محرم ۱۳۳۵ھ/ نومبر ۱۹۱۶ء)

☆ **غایة المقصود شرح سنن ابی داود** تالیف حضرت مولانا شمس الحق ڈیانوی رحمہ اللہ کے متعلق حضرت مولانا مبارکپوری رحمہ اللہ سے صرف اتنا معلوم ہوا تھا کہ وہ شرح مکمل ہو چکی تھی، صرف ایک مقام میں بہت مختصر حصہ کی شرح اور اس کی تسوید باقی رہ گئی تھی، باقی یہ شرح مولانا ڈیانوی کے کتب خانہ سے کہاں چلی گئی؟ اور کس طرح گئی؟ اور اس وقت کہاں ہے؟ اس کے متعلق کچھ نہیں معلوم۔ یہ معلوم ہو کر افسوس ہو رہا ہے کہ کتب خانہ خدا بخش خان پٹنہ میں اس کے صرف ابتدائی تین حصے ہیں۔

اللہ بہتر جانتا ہے کہ بقیہ اجزاء کس کے ہاتھ لگے؟ اور وہ کس حال میں ہیں؟

عبیداللہ رحمانی

چہارشنبہ ۲۹ صفر ۱۳۹۸ھ/ ۸ فروری ۱۹۷۸ء

(مکتوب بنام ڈاکٹر حافظ عبدالعزیز مبارکپوری)

س: (۱): میرے ایک دوست نے بینک میں کچھ روپیہ رکھا، اس روپیہ سے کچھ سود ملا، اور میں نے ایک غیر مسلم دوست کی لڑکی کو

بچپن ہی سے پرورش کیا، اور اب وہ بچی شادی کے قابل ہوگئی ہے، اس کی شادی بھی میرے ہی ذمہ ہے، اگر میں اس پروردہ لڑکی کی شادی اپنے دوست کی اس سود والی رقم سے کردوں، تو کیا میرا یہ کام وخرچ جائز ہوگا؟

واضح رہے کہ جس غیر مسلم کی یہ بیٹی ہے، وہ غیر مسلم میرا جگری دوست ہے، اور وہ مسلم قوم ومعاشرہ کا ہمیشہ سے وفادار رہا ہے، کبھی اس سے مسلم معاشرہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچا، بلکہ بعض موقع پر وہ شخص مسلم معاشرہ وقوم کے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوا۔

(۲) کیا اس سودی رقم سے کسی مسلمان کی جو غریب ومجبور اور معاشی حالت سے پریشان ہو، اس کے کی مدد کرنی جائز ہے؟ بینوا توجروا

المستفتی:
ڈاکٹر نعمت اللہ خاں موضع بلاس پور، کپل وستو، تولہوا، نیپال

ج: سودی رقم چاہے اپنی ہو یا کسی دوسرے کی، اس کو بغیر اضطرار اور مجبوری کے، اپنی ذات پر یا ان لوگوں پر جن کا نفقہ شرعاً آپ پر لازم ہو، خرچ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ سودی رقم سے کسی مسلمان کے لئے بلا اضطرار کسی قسم کا انتفاع کی کوئی صورت درست نہیں ہے، خوراک، لباس، پوشاک، دوا علاج، تعمیر مکان جس میں حمام، غسل خانہ اور نالی بنوانا، گلی میں کھڑنجا بچھوانا اور پلیا بنوانا، بجلی لگوانا سب شامل ہے، ان میں سے کسی صورت میں بھی صرف کرنا جائز نہیں ہے، اور اپنے کسی ملازم اور نوکر چاکر یا خادم پر بھی، مرد ہو یا عورت، صرف کرنا جائز نہیں ہے، سودی رقم کا مصرف سیلاب یا فسادات میں تباہ شدہ لوگ ہیں، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اضطرار کی حالت میں جس طرح دوسرے اموال حرام کا بقدر ضرورت استعمال کرنا ایک ''مضطر مسلمان'' کے لئے جائز ہے، اسی طرح سود کی رقم کا بھی استعمال، اس کے لئے جائز ہے۔

صورت مسئولہ فی السوال میں غیر مسلم بچی کی شادی میں، جس کی ذمہ داری اس کی پرورش کرنے والے نے لی ہے، اپنی سودی رقم ہو یا کسی دوسرے کی، اس کا اس شادی میں خرچ کرنا میرے نزدیک نہ تو حلال بین ہے، جیسا کہ مفتی عبدالعزیز صاحب کا فتوی ہے، اور نہ حرام بین ہے، بلکہ مشتبہات میں داخل ہے، اور مشتبہات سے پرہیز کرنا ایک متورع اور متقی مسلمان کے لئے متعین اور لازم ہے۔ اس کے مشتبہات میں داخل ہونے کی کئی وجہیں ہیں:

(۱) بچی کی پرورش اور شادی کی ذمہ داری لینے والے کا بچی کے غیر مسلم باپ سے نہایت گہرا دوستانہ ربط وتعلق ہے، جس کی بنا پر یہ غیر مسلم اتفاقیہ ہونے والے حادثات میں اپنے مسلم دوست کے کام آتا رہتا ہے، اور آئندہ بھی اس کی توقع ہے، اسی متوقع انتفاع کے پیش نظر اس مسلمان نے اس بچی کی پرورش کی ہے، اور شادی کی ذمہ داری بھی لی ہے، اب شادی میں اپنی یا غیر کی سودی رقم صرف کرنے کی

صورت میں اس سے انتفاع کی راہ پیدا ہو جاتی ہے، اور سودی رقم سے بلا اضطرار کے کسی مسلمان کے لئے کسی طرح انتفاع جائز نہیں ہے۔

(۲) جس مسلمان نے اس بچی کی پرورش کی ہے اور شادی کی ذمہ داری لی ہے، ظاہر ہے کہ بچی کی پرورش کرنے والے مسلمان کے گھر میں رہ کر گھریلو کاموں میں گھر والوں کا ہاتھ بٹاتی رہے گی، جس پر وہ نوکرانیوں کی طرح اجرت اور معاوضہ کی مستحق ہے، اگرچہ اجرت اور تنخواہ کی کوئی صراحت نہیں کی گئی ہے، نہ اس کی طرف کوئی اشارہ کیا گیا ہے، اس کی پرورش اور شادی کی ذمہ داری قائم مقام اجرت اور معاوضہ کے ہے، اور اپنے کسی ملازم یا ملازمہ کی تنخواہ سودی رقم سے دینا قطعاً جائز نہیں ہے۔

(۳) شادی میں صرف غیر مسلم ہی مدعو نہیں ہوں گے، بلکہ دوسرے مسلمان بھی ضرور مدعو ہوں گے، اور خود شادی کی ذمہ داری لینے والا بھی شادی کی دعوت طعام وغیرہ میں ضرور شریک ہوگا، اس صورت میں اپنی یا غیر کی سودی رقم سے انتفاع کا تحقق ہو جائے گا۔

ان وجوہ کی بنا پر شادی کی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے، اس شادی میں اپنی یا غیر کی سودی رقم کا صرف کرنا میرے نزدیک ہرگز ٹھیک نہیں ہے، شادی کی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے غیر مشتبہ، بلکہ صحیح صورت یہی ہے کہ جس طرح وہ اپنے بچوں کی جملہ ضروریات جن میں ان کی شادی بھی داخل ہے، پوری کرنے کے لئے حلال کمائی کا انتظام کرتا ہے، اسی طرح اس غیر مسلم بچی کی شادی میں بھی حلال کمائی سے کام لے۔

ہذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ

☆ دنیا میں جتنے بینک قائم ہیں سب کے سب بجز سعودی عرب کے سودی کاروبار کرتے ہیں (۱) اس لئے کسی بینک میں بھی اپنا کھاتہ کھولنا اور روپیہ جمع کرنا بغیر مجبوری اور ضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس میں تعاون علی الاثم والعدوان ہے، اور مجبوری اور ضرورت کی صورت یہ ہے کہ اپنے گھر میں رقم محفوظ نہ رہ سکتی ہو، اور ضرورت شدیدہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اپنے شہر سے باہر کاروبار کرنے کی صورت میں مطلوبہ رقم کسی کے ذریعہ نہ پہنچائی جاسکتی ہو اور نہ منگوائی جاسکتی ہو، بجز بینک کے ڈرافٹ اور چیک کے ذریعہ، ایسی صورت میں بینک میں کھاتہ کھولا جاسکتا ہے۔

ہذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ تعالیٰ

۲/۴ ربیع الاول جمادی الاول ۱۴۰۲ھ

(سہ ماہی افکار عالیہ مؤناتھ بھنجن ج:۴، ش:۲ ربیع الاول تا جمادی الاول ۱۴۲۸ھ / اپریل تا جون ۲۰۰۷ء)

(۱) بعض ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ اب سعودی عرب بھی اس لعنت سے بالکلیہ محفوظ نہیں ہے۔ واللہ اعلم